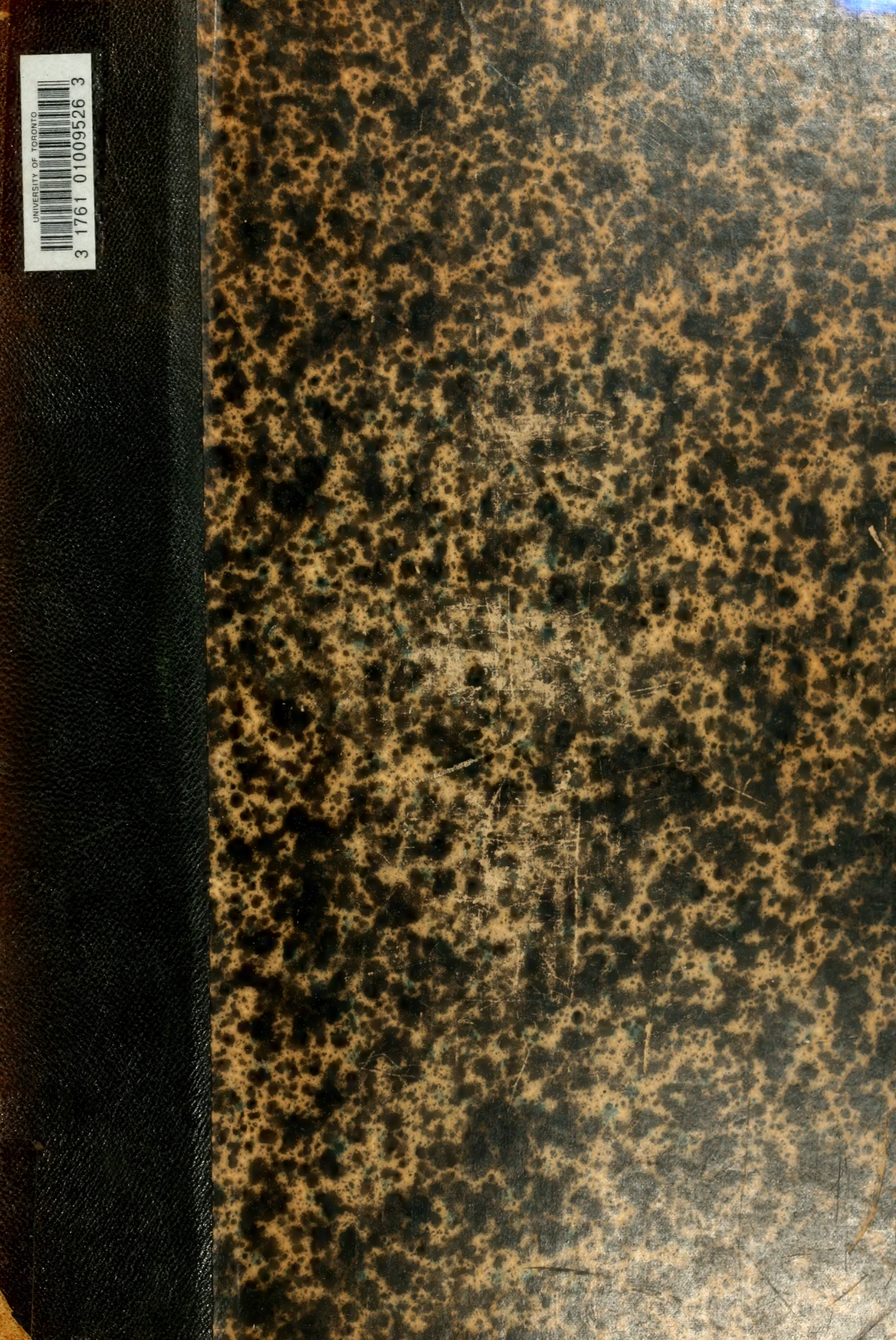

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01009526 3





61

JEAN CALVIN

TOME IV

La pensée religieuse de Calvin.

LAUSANNE — IMPRIMERIE GEORGES BRIDEL & Cie



JEAN CALVIN

Portrait du XVIe siècle au Musée Boijmans à Rotterdam.

(Voir : E. DOUMERGUE, *Iconographie calvinienne*, page 23.)

JEAN CALVIN

Les hommes et les choses de son temps

PAR

E. DOUMERGUE

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE MONTAUBAN

TOME QUATRIÈME

La pensée religieuse de Calvin.

Ouvrage orné d'un portrait.



Ouvrage couronné par l'Académie française. (Prix Guizot.)



LAUSANNE

GEORGES BRIDEL & Cie EDITEURS

1910

A MA FEMME

MARIE DOUMERGUE

NÉE BINDEWALD

qui m'a si bien donné le goût des langues étrangères et l'occasion, parfois le désir, de mes voyages historiques; qui a si bien veillé sur mon travail, même aux heures pénibles de sa maladie, que, si mon œuvre est ce qu'elle est, et est arrivée au point où elle est arrivée, c'est, après Dieu, à elle que je le dois.

Hommage affectueux,

A MES AMIS BRIDEL

ÉDITEURS ET IMPRIMEURS

qui ont si volontiers répondu à toutes mes demandes et si bien tout calculé (sauf leurs intérêts matériels), qu'ils ont réalisé l'idéal typographique que j'avais rêvé : une simplicité pas trop archaïque (et je n'ai garde ici d'oublier les dessins tout à fait remarquables de M. Henri Armand-Delille), une sévérité non sans élégance, précisément comme on dit qu'était le costume de Calvin et comme, en tout cas, Rembrandt peignit le costume de ses calvinistes.

Hommage reconnaissant,

E. DOUMERGUE

AVANT-PROPOS

Dans une première partie, nous avons essayé d'étudier la *Préparation* de Calvin à son œuvre de Réformateur, sa « Jeunesse », ses « Premiers essais », jusqu'à son retour à Genève.

Dans une seconde partie, nous avons essayé de décrire le *Milieu* social, politique, pittoresque, où Calvin va désormais accomplir son œuvre de Réformateur. Et, à notre étude sur la « Genève Calviniste », on peut joindre notre « Iconographie calvinienne », le volume spécial, publié à l'occasion du Jubilé de 1909. Le corps en effet est le « milieu » de l'esprit, comme la ville est le « milieu » de l'histoire. La figure est un des miroirs les plus fidèles de l'âme, et on ne connait jamais tout à fait quelqu'un, semble-t-il, si on ne l'a pas « vu ».

Dans une troisième partie, nous voudrions maintenant nous rendre compte du *Programme* que notre Réformateur va suivre et réaliser. D'autant plus que ce programme même est la partie la plus importante de son œuvre, celle qui a créé, constitué le Calvinisme, non pas seulement à Genève, mais dans les deux mondes, non pas seulement au XVIe siècle, mais jusqu'à aujourd'hui. Ce programme, en effet, n'est pas autre chose que la « *Pensée de Calvin* », sa pensée religieuse, sa pensée ecclésiastique, sa pensée politique et sociale.

Et l'on sait que ce programme a été arrêté, d'une façon vraiment complète, pendant le séjour à Strasbourg. Calvin l'apporte à Genève avec son *Institution* de 1539. — C'est exactement le moment où nous sommes.

* * *

En abordant la *Pensée religieuse* de Calvin, nous avons le sentiment vif que, à chaque pas de notre route, les difficultés se succèdent, et ne diminuent pas. Bien au contraire!

Pour exposer, comme il conviendrait, la « pensée religieuse » de Calvin, il faudrait non seulement la connaître à fond, mais la comparer exactement avec les pensées contemporaines de Luther et de Zwingle : c'est dire qu'il faudrait aussi connaître à fond la pensée religieuse de Zwingle et de Luther. Et il faudrait enfin connaître et analyser soigneusement les pensées qui ont précédé celle de Calvin à la fin du moyen âge, et celles qui l'ont immédiatement suivie, qui en ont été le premier développement à la fin du XVIe siècle.

En d'autres termes, il faudrait être un maître expérimenté dans la Dogmatique, dans l'Histoire des dogmes, et dans la Symbolique.

Tout ce que nous pouvons affirmer, c'est que nous sentons parfaitement les exigences de la tâche, et... l'impossibilité où nous sommes de les remplir.

Nous n'osons pas nous vanter de connaître à fond la Pensée de Calvin, malgré toutes les années que nous avons consacrées à vivre dans sa familiarité. Comment pourrions-nous dès lors nous faire la moindre illusion sur la manière superficielle dont nous connaissons les autres grands Réformateurs du XVIe siècle, et les grands docteurs du moyen âge, et les principaux docteurs calvinistes? Pour cette connaissance exacte il nous faudrait, nous semble-t-il, plusieurs vies.

Aussi nous croira-t-on, sans doute, quand nous dirons l'étonnement, l'admiration que nous font éprouver les Histoires des dogmes récemment parues en Allemagne. Ce sont de vrais prodiges d'érudition. Leurs auteurs ont l'air de connaître leurs innombrables héros plus intimement que nous ne connaissons notre héros unique, Calvin.

Il est vrai que, dans ce domaine sur lequel nous avons concentré notre étude, nous n'avons pas toujours trouvé toutes les informations de nos devanciers ni complètes, ni sûres. Et nous nous

permettons de présenter un Calvin, qui, pas plus par sa dogmatique que par sa biographie, n'est le Calvin de la tradition, disons : de la légende ; car, si pour la biographie de Calvin il y a une légende catholique, il semble que pour sa dogmatique il y a une légende protestante. Nous nous permettons de présenter un Calvin avec autant de nuances qu'on lui en reconnaissait peu, un Calvin aussi riche en contrastes qu'on l'en déclarait pauvre. Plus rien du fameux bloc de marbre, sans la moindre veine ni fissure, et dur et froid! Nous nous permettons de présenter un Calvin qui serait mystérieux et incompréhensible, s'il n'était vivant. La vie est le plus grand mystère et la plus grande réalité. La pensée de Calvin, toute pétrie d'apparentes (je dis apparentes) contradictions logiques, a été une vie, une source de vie telle que le torrent, après quatre siècles, coule encore. Et, comme tout auteur se berce de quelque illusion, — lecteur, ne nous sois pas trop sévère! — nous confesserons que notre espérance est d'avoir senti cette vie, et d'avoir exprimé cette vie de la pensée de Calvin, avec un peu plus d'exactitude, et de force, et de sympathie que nos honorables prédécesseurs dans l'histoire des dogmes.

* * *

Restent nos essais de comparaison : nous avons eu, tout au moins, l'intention d'être prudent.

Avant de critiquer, non seulement nous nous sommes efforcé de nous renseigner directement sur le point en litige, mais, autant que possible, nous nous sommes appuyé sur les jugements formulés par des historiens sympathiques, très sympathiques, au docteur que nous nous permettions de désapprouver.

C'est surtout la méthode dont nous nous sommes servi pour Luther. Car nous tenons beaucoup à ce que nos lecteurs le sachent, et tout de suite : rien n'a été plus loin de nos intentions que d'instituer entre Calvin et Luther une comparaison de laquelle il résulterait que l'un a été plus grand que l'autre. Nous avons comparé, c'est vrai ; sur plus d'un point nous avons critiqué Luther et loué Calvin, c'est encore vrai. Mais tout cela n'aboutit pas à cette conclusion : donc Calvin est plus grand que Luther.

Ces deux héros de la foi chrétienne, au XVIe siècle, sont des grandeurs incomparables, différentes et égales. D'abord, l'un a été antérieur à l'autre. Ensuite chacun d'eux a reçu une œuvre (une « vocation », auraient-ils dit eux-mêmes) spéciale à accomplir; et, dans l'accomplissement de cette œuvre, chacun a été le premier et le plus grand.

Le reste est affaire de goût. Préfère-t-on l'épopée, ou préfère-t-on la tragédie? Aime-t-on mieux la verve, la fougue qui renversent les trois murailles de la vieille Babylone, ou aime-t-on mieux la volonté et le génie qui construisent les remparts de la nouvelle Sion? Personnellement, je suis comme l'enfant à qui l'on demande de choisir entre son père et sa mère : je préfère, j'aime mieux... tous les deux.

* * *

Va donc, gros livre, dans les plaines où s'agitent confusément les pensées des hommes de la théologie, et des hommes de l'Eglise, et puissent quelques-uns d'entre eux, pasteurs ou laïques, lire, sans trop de préjugés, ces pages où, malgré tout, palpite une pensée, — qui a pu avoir tous les défauts et toutes les lacunes que l'on voudra, — mais qui, tout au moins, avait précisément ce qui nous manque le plus, et ce dont nous avons le plus besoin : la clarté, l'énergie, la certitude de l'expérience et de l'idée, la certitude que à Dieu seul est la gloire!

[illegible], au-dessus de Zermatt.

E. DOUMERGUE.



INTRODUCTION

I. Edition de 1536. — II. Edition de 1539. 1. Edition latine. 2. Traduction française de 1541. 3. Revisions de 1543 (1545) et de 1550 (1551). — III. Edition de 1559. 1. Edition latine. 2. Traduction française de 1560. — IV. Nouveauté de l'œuvre. 1. La forme. 2. Caractère psychologique. — V. Importance théologique. 1. Cunningham. 2. Kampschulte. 3. Köstlin. 4. Reuss.



L'*Institution chrétienne*, c'est tout Calvin et tout le calvinisme. Nisard écrivait il y a déjà longtemps : « L'*Institution*...., c'est à la fois le système religieux de Calvin, sa conduite et son portrait[1]. » Plus récemment et plus énergiquement Brunetière a répété : « L'*Institution chrétienne*, à elle seule, c'est presque Calvin tout entier.... *Homo unius libri!* Pour connaître Calvin on n'a besoin que de l'*Institution chrétienne*[2]. » Tout cela est vrai, non sans quelque exagération. Pour connaître vraiment tout Calvin, pensée, caractère, personnalité, il faut consulter non pas une source, mais trois : son *Institution*, ses *Sermons* et ses *Lettres*. Ce sont surtout ses Lettres que nous avons utilisées jusqu'ici. Dans le travail que nous entreprenons aujourd'hui, nous consulterons surtout l'*Institution* et les *Sermons* (sans négliger naturellement les autres traités).

Commençons par nous mettre en face de cette *Institution*, et des vingt-cinq impressions (éditions, revisions ou traductions) qui ont été données au public, du vivant même de Calvin. Pour nous orienter au milieu de cet apparent dédale bibliographique, il suffira de tout ramener aux trois éditions principales[3].

1. D. Nisard, *Histoire de la littérature française*, I, 1844, p. 301.

2. F. Brunetière, *L'œuvre littéraire de Calvin*, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 15 octobre 1900, p. 920, 921.

3. La *première* (1536), de Bâle, est en latin. Elle est contenue dans les *Opera* I, p. 1-252. La *seconde* (1539), de Strasbourg, est en latin. Son texte (imprimé d'une façon particulière) est contenu dans les *Opera* I, p. 253-1152. Mais cette édition a une traduction française de 1541, que, pour abréger, nous citerons ainsi : B . Enfin, la *troisième* édition (1559), de Genève, est en latin. Elle est contenue dans les *Opera* II ; et cette édition a une traduction française (1560), qui est contenue dans les *Opera* III et IV. — L'histoire et la comparaison de ces diverses éditions ont été écrites avec une exactitude minutieuse par Köstlin : *Calvin's Institutio nach Form und Inhalt*, dans deux grands articles des *Studien und Kritiken*, 1868, p. 7-62, 410-486. — *Opera*, I, Prol., et III, Prol.

I

L'édition vraiment *princeps* de l'*Institution chrétienne* est celle de 1536. Elle se divise en six chapitres. Les quatre premiers traitent les matières ordinaires des Catéchismes : la Loi, la Foi, la Prière et les Sacrements. D'une façon très simple, ces quatre chapitres se bornent presque à expliquer cinq documents, également populaires : le Décalogue, le Symbole des apôtres, l'Oraison dominicale et les Formules du baptême et de la Sainte Cène. Il n'est donc pas très étonnant que les contemporains aient commencé par appeler l'*Institution* un Catéchisme[1].

Mais à cette première partie, peut-on dire, composée de quatre chapitres, Calvin en a ajouté une seconde, composée du chapitre V, plus polémique, contre les Faux sacrements du catholicisme, et du chapitre VI, plus apologétique, sur la Liberté chrétienne, le Pouvoir ecclésiastique et le Pouvoir politique.

Cette division trahit le changement qui s'était produit dans les intentions de l'auteur, pendant la composition. Tout d'abord « son propos estoit d'enseigner quelques rudimens, par les quelz ceux qui seroient touchez d'aucune bonne affection de Dieu, feussent instruictz à vraie pieté. » Voilà le Catéchisme, « la plus simple forme d'enseigner[2], » qu'il lui a été possible de trouver. Mais les persécutions de 1534 éclatent. François I[er] essaie de les justifier auprès des princes allemands par d'odieuses calomnies contre les martyrs. Calvin est saisi d'indignation. Il hâte la publication de son livre et en modifie le but : ce sera une apologie « afin de respondre à ces meschans blasmes que les autres semoyent, et en purger mes frères[3]. » Telle est l'*Institution chrétienne* qui parut à Bâle en 1536.

II

Puis les temps s'écoulent, et Calvin revient à son idée première, mais singulièrement élargie et approfondie. L'*Institution chrétienne* sera définitivement un Manuel de théologie[4]. Et la seconde édition[5] paraît à Strasbourg en 1539.

1. Le 28 mars 1536, Marc Bertschi, de Bâle, annonce à Vadian que Th. Platter vient d'imprimer « le catéchisme (*catechismus*) d'un Français (*Galli cujusdam*) au roi de France. » (Herminjard, IV, p. 23, n. 9.) C'est sous ce nom de Catéchisme (*de Catechismo tuo*) que Oporin (le 25 mars 1537) parle à Calvin lui-même de la seconde et future édition de l'*Institution chrétienne*, impatiemment attendue (*Ibid.*, IV, p. 208). Calvin, à son tour, appelle Catéchisme l'*Institution* dont il prépare la réimpression (*Catechismi nostri editio*). *Ibid.*, V, p. 134, et n. 17). Enfin, Pignet écrira à Calvin, le 4 octobre 1539 : « Je te félicite de l'heureuse édition de ton Catéchisme. » (*Ibid.*, VI, p. 37, n. 5.)

2. B[r]. Début de l'*Epistre* à François I[er]. — Pour les détails historiques sur cette édition voir *Jean Calvin*, I, p. 506 et ss. et 589 et ss.

3. *Opera*, XXXI, p. 24. Commentaires sur les Psaumes.

4. « Pour ce qu'*en la première édition* de ce livre je n'attendoye pas qu'il deust estre si bien receu comme Dieu l'a voulu par sa bonté inestimable, je m'en estoye acquitté plus légèrement, m'estudiant à briefveté. » (Préface du 1[er] août 1539.) C'est donc bien ici la seconde édition, avant laquelle il n'y en a eu qu'une, celle de 1536. Dans la préface du 1[er] août 1559, faisant allusion à l'édition de 1539, Calvin dira : « Quand le dit livre fut imprimé *pour la seconde fois*. » *Opera*, I, p. 255, 256. *Ibid.*, III, p. 6.

5. Dès le 25 mars 1537, l'imprimeur Oporin annonçait à Calvin que la première édition de l'*Institution* était épuisée. Il n'en avait plus un seul exemplaire à Bâle, et à peine une cinquantaine dans ses magasins

1. Cette seconde édition, latine, a pour titre : « Institution de la religion chrétienne, maintenant enfin répondant vraiment à son titre (*nunc vere demum suo titulo respondens*) ». Le titre de la traduction française portera : « en la quelle est comprinse une somme de piété et quasi tout ce qui est nécessaire à congnoistre en la doctrine de salut. » Le lecteur est prié de noter : « une somme de piété » d'abord, de « doctrine » ensuite. Au lieu de six chapitres, l'ouvrage en compte dix-sept, et répond ainsi à sa nouvelle destination, qui est de fournir une introduction à la Bible, « comme une clef et ouverture pour donner accès à tous enfans de Dieu, à bien et droictement entendre l'Escriture saincte » ; « une entrée à bien proffiter en la lecture tant du vieil que du nouveau Testament, » devant initier le lecteur à « la philosophie chrestienne, » de telle sorte qu'il puisse « proffiter en l'eschole de Dieu en un jour plus qu'un autre en trois mois. » Aussi l'auteur avertit ses lecteurs que désormais, s'il compose des Commentaires, il renverra à son *Institution* : « Il ne sera pas besoing de faire longues digressions, veu que j'ay icy desduict, au long, quasi tous les articles qui appartiennent à la chrestienté[1]. »

Calvin s'excuse du retard de cette seconde édition, sur ce que « pendant presque deux ans Dieu l'avait exercé d'une manière étrange[2]. »

Quelles années, en effet ! De Bâle, Calvin est poussé par le flot des événe-

de Francfort. On attend impatiemment une édition nouvelle. (Herminjard, IV, p. 208.) Le 1er octobre 1538, une lettre de Calvin, à son ami Pignet, nous montre le Réformateur occupé à cette seconde édition, et, selon sa coutume, très préoccupé : « Je suis très inquiet au sujet de l'édition de notre Catéchisme : car le temps presse (*cum jam instet dies*). Les copies que l'on m'a récemment envoyées sont détestables. Je suis ici forcé, mon frère, d'implorer ta bienveillance, pour que tu consacres tout ton temps, non pas à moi, mais à tous les hommes pieux. » Voici ce que signifient ces mots. Le moment le plus avantageux, pour la publication des livres, était alors celui de la grande foire, qui se tenait à Francfort, soit avant Pâques, soit au mois de septembre. Ce dernier terme était passé. Et l'expression : *Cum jam instet dies* veut dire que le manuscrit de l'*Institution* devait être tout de suite remis à l'imprimeur de Bâle, si on voulait être prêt pour la prochaine foire de mars. (Herminjard, V. p. 134 n. 18.) Pignet était donc prié de surveiller l'achèvement de la copie manuscrite destinée à Winter. Robert Winter était l'ancien associé de Platter, Lasius et Oporin, qui avaient imprimé la première édition de l'*Institution* en 1536. Il s'était séparé d'eux en 1537, et continuait l'imprimerie avec son beau-frère Oporin. (*Ibid.*, n. 19.) Mais Calvin eut une grosse déception. « L'édition de mon ouvrage sera nécessairement différée jusqu'à l'autre foire, écrit-il, le 5 janvier 1539, à Pignet. Telle est la bonne foi ! Je continue à t'en prier : continue à corriger soigneusement mon ouvrage. » (*Ibid.*, V. p. 211, n. 3.) Que s'était-il passé ? C'est ce que Calvin, avec sa nervosité et sa sensibilité ordinaires ou extraordinaires, explique à Farel en ces mots (2me moitié de janv. 1539) : « Tandis que, tranquille, je pensais que l'impression de mon livre avançait, voilà que mon frère me rapporte mon manuscrit tel que je l'avais envoyé. Il faut renvoyer à la prochaine foire (de sept.). C'est l'amabilité dont me paie Robert, quoique personnellement je n'ai rien à déplorer ; comme je pensais toutefois que ce serait utile au public, et comme il y avait la plus grande urgence, je ne puis pas ne pas être très troublé, de ce que la joie et le désir de tant de gens de bien soient trompés par la morosité d'un seul. Je ne veux rien dire de plus sévère. » (*Ibid.*, V. p. 227.) Rentré en possession de son manuscrit, Calvin le confia à l'imprimeur strasbourgeois, Wendelin Rihel. Le 20 avril 1539, notre Réformateur est occupé à corriger les épreuves : « Quand le messager a voulu emporter le commencement de mon livre, écrit-il ce jour-là à Farel, il m'a fallu relire environ 20 feuilles, c'est-à-dire 80 pages in-folio déjà imprimées. » (*Ibid.*, V. p. 287, et n. 2.) L'édition parut en août.

1. Bf. *Argument*, etc. Certains exemplaires, devenus très rares, de l'édition de 1539, portent le nom d'*Alcuinus*, à la place de *Calvinus*, dont il est l'anagramme. Sur cette édition et ce subterfuge d'imprimeur, voir *Jean Calvin*, I, p. 564. — 2. *Opera*, I, p. 255.

ments en Italie, à la cour de Ferrare ; il rentre en France, va à Noyon, est chassé de sa patrie ; au détour d'une route coupée par les armées, il est arrêté à Genève. Vient la lutte perpétuelle contre un peuple divisé et violent ; scènes pathétiques, émeutes, exil ; Calvin proscrit va à Lausanne, à Bâle, à Zurich, écrivant, discutant, luttant toujours ; Strasbourg s'ouvre à lui comme un port ; mais les travaux les plus divers l'accablent ; il est professeur, organisateur d'Église, pasteur ; les soucis de son mariage alternent avec les épreuves de la maladie. Il va négocier à Francfort, à Haguenau, à Worms, et pendant ce temps il refait son grand ouvrage.

Il le refait, en pétrissant toute la matière par un énorme effort de pensée. Car il a renouvelé, peut-on dire, sa science et son expérience.

Il a renouvelé sa science. Les citations de la Bible sont beaucoup plus nombreuses. Pour la théologie proprement dite, il cite de plus en plus saint Augustin, et, à côté de lui, les pères orientaux, surtout Origène. Pour la scolastique, il s'occupe surtout de Pierre Lombard. Il ne met pas moins à contribution les philosophes latins et grecs, invoquant les fragments de vérité que contiennent leurs ouvrages, ou discutant leurs idées philosophiques. Il cite surtout Aristote, Platon « le plus religieux et le plus sobre, » Cicéron et Sénèque : « Une pareille collection de citations, dit Köstlin, ne se trouverait pas facilement avec tant de richesse et tant de concision chez un autre Réformateur. Et cependant ces citations s'offrent d'elles-mêmes, à leur place, sans rien de cherché, sans ostentation. On voit que l'auteur n'a pas lu seulement les textes pour les besoins du moment, mais qu'il puise dans un trésor qui est a sa disposition[1]. » Un détail : Calvin cite Themistius. Or, les lignes citées avaient été publiées pour la première fois en 1534, à Venise[2]. A tel point Calvin se tenait au courant de la littérature de son siècle.

Mais si Calvin a renouvelé sa science, il a peut-être renouvelé plus encore son expérience. Il a eu à lutter à Genève contre les Anabaptistes, il s'en est occupé à Strasbourg. En conséquence, au lieu de quelques lignes sur le baptême des enfants, il y a une discussion en règle. Calvin parle des Anabaptistes à propos de la Bible, des péchés des élus, de la sainteté de l'Eglise, du chiliasme. Il explique comme suit la raison qui l'a poussé à écrire le nouveau chapitre (ch. VI) sur *la similitude et différence du vieil et nouveau Testament :* « Ce qui autrement estoit très utile, nous est nécessaire, à cause de l'importunité d'aucuns anabaptistes, les quelz n'ont autre estime du peuple d'Israël, que comme d'un troupeau de porceaux[3]. » En même temps apparaît la préoccupation des antitrinitaires, proprement dits. Déjà Calvin avait visé Servet, sans le nommer, en 1536, à propos de la Trinité, car déjà à cette époque il connaissait les idées du médecin espagnol. Ne lui avait-il pas donné rendez-vous à Paris, en pleine persécution, au quartier Saint-Antoine ? Le nom fameux ne paraîtra que dans l'édition de 1559. Mais il y a eu les discussions sur la Trinité avec Caroli ; au lieu de

1. [illegible] *Kritik*, p. [illegible]. — 2. *Ibid.*, p. 36. — 3. Ib., p. 433.

cinq pages, Calvin en écrit seize, et expose déjà presque toutes ses idées sur la matière.

2. Toutefois, un changement pareil dans le plan et dans les développements ne pouvait guère aller sans quelques inconvénients. L'ordre simple et clair de la première édition se trouve un peu troublé dans la seconde : et ce sera précisément la tâche des impressions ultérieures d'augmenter encore la matière, et de la mieux distribuer.

Un premier progrès se remarque dès la traduction française du texte de 1539[1], en 1541. Après le douzième chapitre qui traite de la Sainte Cène, la traduction insère immédiatement le seizième du texte latin, qui traite de cinq autres cérémonies, faussement appelées, par l'Eglise catholique, sacrements. Cet ordre, évidemment plus rationnel, sera conservé dans toutes les impressions postérieures, latines ou françaises.

Mais la traduction de 1541[2], cette rare et précieuse relique protestante, est en même temps une des reliques les plus authentiques de la langue et par conséquent de la nationalité française.

Déjà Nisard, à propos de la traduction française de l'*Institution*, tout en manifestant sa répulsion pour le calvinisme : « schisme religieux » et « schisme

1. Calvin avait-il eu l'idée de traduire son édition de 1536? Il écrit de Lausanne à François Daniel, le 13 octobre 1536 : « Comme nous pensions à chaque instant à l'édition française de notre livret. » Voir *Opera* p. 22, et Herminjard, IV, p. 88, n. 8 et 9. D'après ce dernier auteur il ne peut être question que de l'*Institution*. Peut-être n'est-ce pas absolument évident. Calvin fut détourné de ce projet par la Conférence de Lausanne.

2. L'édition n'a ni emblême ni signe qui indique le lieu d'impression. Toutefois les éditeurs des *Opera* estiment qu'elle a été imprimée à Genève, par Michel du Bois. Tous leurs doutes ont été levés en comparant cette *Institution* avec la brochure : *Epistre de Jacques Sadolet*, etc., par Michel du Bois, MDXL. — Les exemplaires de cette traduction sont très rares (on n'en connaît en France que deux exemplaires, l'un dans la bibliothèque de Mme Alfred André, l'autre dans la bibliothèque de l'ancien directeur du séminaire protestant de Montauban, bibliothèque acquise par la Faculté libre de théologie. C'est de cet exemplaire que je me sers. L'édition de 1541 fut tirée à peu d'exemplaires, car on ne pouvait guère les vendre hors de la Suisse française. L'Inquisition veillait (ce ne fut qu'à partir de 1561 que les impressions françaises se multiplièrent) de telle sorte que les huguenots avaient toutes les peines du monde à conserver les rares volumes qu'on avait eu toutes les peines du monde à leur apporter. En vain on arrachait les titres, on enlevait au canif le nom de Calvin, on cachait le volume sous le toit, sous le fumier. Trop souvent le feu consumait livres et lecteurs, libraires et colporteurs. Nos vieux bouquins sont de saintes reliques, les vraies reliques protestantes! — M. Abel Lefranc, professeur au Collège de France, prépare une réédition du texte de 1541. — La bibliographie touche ici à la psychologie. Voici ce qu'on lisait, le 22 décembre 1903, dans le *Journal des Débats*, à propos de l'édition rarissime de 1541 : « Rabelais a connu pareille fortune. La seconde édition du premier livre de *Pantagruel* ne subsiste plus, à l'heure présente, que dans un exemplaire unique de la Bibliothèque royale de Dresde. Cette seconde édition (Lyon, François Juste, 1533) n'est pas une simple curiosité d'érudits. C'est chez elle seulement que nous sommes sûrs de retrouver la véritable pensée de Rabelais. Dans les autres éditions de ce livre, il a cru bon d'atténuer presque toutes ses audaces. Il a été prudent, et pour cause. Dans celle-ci, il avait été sincère ; il restait lui-même. Toutes les attaques contre la Sorbonne d'alors, toutes les allusions, un peu trop claires, aux hommes et aux choses du temps, furent supprimées dans la suite. » Tout Rabelais et tout Calvin, ou si l'on préfère, toute la différence entre la Renaissance et la Réforme se trouvent dans l'histoire bibliographique de ces deux ouvrages.

littéraire, » n'hésitait pas à appeler Rabelais et Calvin « deux hommes si profondément divers, et toutefois si Français, » et même il ajoutait : « Lorsque pouvant choisir entre le latin et le grec, cet homme [Calvin] à qui Platon n'était pas moins familier que Cicéron, prit ses modèles dans la littérature latine, *il prouva qu'il maniait mieux sa langue que Rabelais.* » Voici le jugement d'ensemble : « Calvin égale les plus sublimes dans ses grandes pensées sur Dieu, dont l'expression a été soutenue, mais non surpassée par Bossuet.... Il ne perfectionna pas seulement, en l'enrichissant, la langue générale ; il créa une langue particulière, dont les formes, très diversement appliquées, n'ont pas cessé d'être les meilleures, *parce qu'elles ont été tout d'abord les plus conformes au génie de notre pays*, je veux dire la langue de la polémique. C'est le style de la discussion sérieuse, plus habituellement nerveux que coloré,... instrument formidable par lequel la société française allait conquérir un à un tous ses progrès.... Calvin en donna le premier modèle et on a pu voir à ses effets.... combien cet instrument a eu de puissance et comment il l'a tirée de sa parfaite conformité avec l'esprit français [1]. »

Depuis Nisard la critique littéraire s'est renouvelée, et personne ne contestera que parmi les maîtres les plus distingués figurent M. G. Lanson, l'un des chefs de la critique libérale, parfois militante, et Brunetière, chef de la critique catholique plus militante encore.

« Le texte français de l'*Institution chrétienne* de Calvin est, avec le livre de Rabelais, le plus grand monument de notre prose dans la première moitié du seizième siècle, et l'on peut dire qu'il faut descendre jusqu'à Pascal et Bossuet pour retrouver une aussi haute et sérieuse éloquence, appliquée aux matières de philosophie morale et religieuse. Si l'on songe de combien de facéties et de trivialités la pensée de Rabelais s'enveloppe, Calvin nous apparaîtra comme étant le premier, et le seul en son temps, qui ait su rendre des idées graves dans une forme grave, sans une défaillance d'esprit ni de plume ; il est celui aussi qui donna le coup mortel à la théologie scolastique, en inaugurant une théologie nouvelle par l'esprit et la méthode, autant que par le style, je veux dire une théologie rationnelle et psychologique. A ce titre, François de Sales, Pascal, Bossuet, Bourdaloue, pour n'en pas nommer d'autres, procèdent de lui [2]. »

Non moins précis est le jugement de Brunetière : « L'*Institution chrétienne* est un des grands livres de la prose française, et le premier en date, dont on puisse dire que les proportions, l'ordonnance, l'architecture ont vraiment quelque chose de monumental....

» De même que Luther en traduisant *la Bible*, ainsi Calvin, en écrivant son *Institution chrétienne* en sa langue nationale, a établi de lui à nous, et à ceux qui viendront après nous, une communication, si je puis ainsi parler, et un contact qui ne s'interrompront qu'avec la durée de cette langue elle-même.

» En 1541, Rabelais n'ayant encore donné que les deux premiers livres de

1. Nisard, *Histoire de la littérature française*, I, p. 317, 295, 296, 311, 304, 309, 310.

2. G. Lanson, « L'*Institution chr tienne* de Calvin ; examen de l'authenticité de la traduction française, » dans la *Revue historique*, LIV, 1894, p. 60.

son *Pantagruel*, l'*Institution chrétienne*, par sa clarté, est donc le premier de nos livres que l'on puisse appeler classique. Elle l'est également, et bien plus que le roman de Rabelais, ou son poème, — par la sévérité de la composition, par la manière dont la conception de l'ensemble y détermine la nature et le choix des détails. Elle l'est, — par cette intention de convaincre ou d'agir qui, comme elle en est la cause, en fait le mouvement intérieur, l'anime de son allure ou de son rythme oratoire. Elle l'est encore, — par la gravité soutenue d'un style, dont on a pu voir que la « tristesse » n'est pas le seul caractère[1]. »

Ce qu'il importe de remarquer, c'est que tous ces éloges, formulés presque dans les mêmes termes par un Nisard, un Lanson et un Brunetière, sont vrais, surtout pour l'*Institution* française de 1541. Ils sont moins vrais pour l'*Institution* de 1560, alors que Rabelais est mort, que Michel de l'Hospital parle, que les *Vies* d'Amyot sont lues, et que la Pléiade, depuis dix ans, poursuit son œuvre. Et, au risque d'empiéter un peu sur ce que nous dirons tout à l'heure, il faut ici indiquer la comparaison que M. Lanson institue entre ces deux textes français de 1541 et de 1560. « Le style de 1560 est littérairement inférieur; le texte de 1541 a la forme d'un chef-d'œuvre. »

« Dans la forme dernière de l'*Institution* française, je sens partout l'homme habitué à la parole, que l'exercice assidu de l'improvisation dans la prédication a fourni d'une abondance de mots et de tours pour rendre sans peine et vite n'importe quelle pensée. » Mais cet avantage a ses inconvénients. « Cette aisance, cette netteté du texte de 1560, c'est la fluidité trop souvent prolixe et banale du parleur de profession que rien n'arrête.... Cette foule de petits mots, de petites phrases, négligemment ajoutées au texte latin et qui ne sont, ni du tout oiseuses, ni du tout nécessaires...., c'est le délayage de l'orateur, qui continue mécaniquement sa pensée suffisamment manifestée, pendant que la phrase à venir se forme et vient à sa conscience. »

Au contraire, le texte de 1541 est « intimément et sensiblement archaïque, d'allure gauche encore et indécise; la phrase française, bien plus exactement moulée sur le latin[2], s'embarrasse un peu dans des subordinations et coordinations dont le jeu ne lui est pas encore familier. » Mais, à son tour, cet inconvénient a ses avantages. « Avec ses archaïsmes, ses latinismes, ses embarras, ses pesanteurs (et tout cela pourtant moins que chez Rabelais; même ici, Calvin est plus moderne), ce texte de 1541 est savoureux, robuste; la phrase se ramasse nerveusement, et souvent éclate un bonheur original d'expression[3]. »

Ne pouvant prendre l'ouvrage de 1541 comme base de notre étude théologique, nous le citerons, cependant, toutes les fois que cela nous sera possible, de telle sorte que, en somme, nous lirons le livre qui a fixé la théologie protestante dans le texte qui a fixé la langue française.

1. Brunetière, *Revue des Deux-Mondes*, 15 octobre 1900, p. 907, 920, 921.

2. « Elle s'y adapte avec une fidélité tellement rigoureuse, qu'elle doit devenir obscure en maint endroit, pour le lecteur peu familiarisé avec la langue latine, » *Opera* III, p. XXVIII.

3. Lanson, *Revue historique*, etc., p. 75, 74, 75, 71, 75.

3. Une première revision de l'édition de 1539 parut en 1543 [1], l'ouvrage était augmenté de 1/5 de son contenu : au lieu de 17 chapitres, 21. On constatait en outre plusieurs transpositions heureuses. Calvin avait bien le droit, à ce moment, d'ajouter à son Epître *Au lecteur* le mot de saint Augustin : « Je me confesse estre du reng de ceux qui escrivent en profitant, et profitent en escrivant [2]. »

Ce texte latin de 1543 (réédité en 1545) fut traduit en français en 1545. Le seul exemplaire connu des savants éditeurs des *Opera*, se trouve à la Mazarine de Paris. Il mérite d'être vu, car lui a vu le fameux siège d'Orléans de 1562. En effet, sur le verso de la dernière feuille, son ancien possesseur a inscrit son nom : « Ce présant livre est à moy Jaques Quatremeaulx, marchent, demeurant à Orellans, 1562. » A quoi une main contemporaine, après avoir effacé le mot *moy*, a ajouté : « Fort huguenot, ministre du Diable et observateur de sa vollunté. » — Nous possédons, à Montauban, dans le Fonds Vielles, un exemplaire de cette très rare traduction [3].

A son tour la revision de 1543 fut revisée en 1550 ; les changements sont peu considérables ; ils montrent cependant que Calvin, malgré ses absorbantes préoccupations, était infatigablement occupé à l'amélioration de son œuvre. Plus tard [4], un distique latin, dont voici la traduction, dira :

Ceux des quelz je voulois l'innocence défendre
En un simple livret, m'ont si bien seu poursuivre,
Par leur zèle fervent, et sainct désir d'apprendre,
Qu'ils ont tiré de moy à la fin ce grand livre.

La nouveauté qui frappe le plus le lecteur, dans la revision de 1550, c'est la division des chapitres en paragraphes numérotés (en tout 1217) : grande facilité pour les citations et les recherches.

La revision de 1550, rééditée en 1553 et 1554 [5], fut traduite en français en 1551, et augmentée de trois paragraphes nouveaux sur la résurrection de la chair, lesquels ne figurent dans aucune édition latine précédente. Elle fut rééditée en 1553 et en 1554.

III

Nous voici ainsi arrivés à la troisième édition, celle de Genève en 1559, un ouvrage aussi nouveau, comparé à celui de 1539, que celui-ci avait été un ouvrage nouveau comparé à l'édition de 1536.

1. Calvin lui-même, dans sa nouvelle Epître *Au lecteur*, résume toute l'histoire de son intense labeur. Le succès a eu beau dépasser ses espérances, « toutesfois, dit-il, je confesse que jamais je ne me suis contenté moymesme, jusques à ce que je l'ay eu digéré en l'ordre que vous y verrez maintenant. » Quant à ce

1. A Strasbourg, chez Rihel. — 2. *Opera* I, p. 255, 256 et III, p. 7, 8. — 3. *Opera* III, p. XXX. — 4. En 1562. *Opera*, III, p. 7 et n. 2. — 5. Imprimée, en 1550 par Girard, en 1553 par Robert Estienne, splendidement, et en 1554 par Riverius.

qu'ont été ses efforts, il en donne cet exemple : « L'hyver prochain (*proxima*, c'est-à-dire en réalité : *passé*) estant menacé par la fièvre quarte de partir de ce monde, d'autant plus que la maladie me pressoit, je me suis d'autant moins espargné, jusques à ce que j'eusse parfait le livre, lequel, survivant après ma mort, monstrast combien je désiroye satisfaire à ceux qui desja y avoyent profité, et désiroyent d'y profiter plus amplement[1]. »

En 1539, Calvin avait indiqué les profonds changements apportés à son œuvre par un titre nouveau et expressif : « *Institution.... maintenant enfin répondant vraiment à son titre.* » En 1559, un nouveau titre, non moins expressif, indiqua le résultat définitif auquel l'auteur était arrivé : « *Institution de la religion chrestienne, nouvellement mise en quatre livres et distinguée par chapitres, en ordre et méthode bien propre, augmentée aussi de tel accroissement qu'on la peut presque estimer un livre nouveau.* » — Trois éditions et trois titres.

Comme l'indique le titre dernier, le plus visible changement opéré, c'est la division de l'ouvrage en quatre livres, divisés à leur tour en chapitres et en paragraphes. Cette division avait amené une véritable réorganisation de toute la matière. Citons seulement, comme exemple, le premier livre. Il comprend désormais non seulement ce qui était exposé dans le premier chapitre des éditions antérieures, mais ce qui, au chapitre III, était dit des images et des idoles, et ce qui, au chapitre VI, était dit de la Trinité, de la Création, du gouvernement du monde, des Anges, et ce qui, au chapitre II, était dit du premier homme, et ce qui, au chapitre XIV, était dit de la providence en général....

Le résultat de tout ce travail a provoqué chez tous ceux qui ont étudié attentivement l'*Institution* un double étonnement.

Le premier, c'est qu'au milieu de ces innombrables transpositions, non seulement de chapitres, mais de paragraphes, et même quelquefois de simples pensées, de simples phrases, de simples mots, rien n'a été négligé, rien n'a été omis, rien n'a été ni perdu, ni confondu. Les éditeurs des *Opera* se déclarent « stupéfaits » (*haec stupendi occasio*) et concluent : « Le lecteur ne peut s'empêcher d'admirer le génie de celui qui a fait ainsi sortir un ordre étonnant de cette apparente confusion[2]. »

Et le second étonnement n'est pas moindre. Il s'agit de l'incroyable précocité de ce penseur, qui, à vingt-six ans, conçoit son système théologique, d'une façon si forte, si claire, si profonde, si complète, que pendant toute une vie d'études et d'expériences, malgré tous les progrès de son talent et de sa pensée, il pourra l'enrichir, le compléter, l'améliorer : il n'aura pas besoin de le modifier dans aucune de ses parties essentielles. Le croyant se bornera à se rapprocher conti-

1. *Opera* III, p. 6. — 2. *Opera* I, p. XL, XLI. — Köstlin exprime le même sentiment (*Studien u. Kritiken*, p. 59). Considérée en elle-même, la nouvelle rédaction laisserait difficilement deviner à quelqu'un le procédé de composition qui y a présidé. Seuls quelques détails infimes le trahissent. Ainsi, il y a un *tertio* qui vient en quatrième ligne. C'est un mot reproduit : on n'a pas fait attention qu'une nouvelle pensée avait été ajoutée entre la première et la seconde. Mais le plus curieux, peut-être, c'est que cette erreur date de 1543 ; on l'a laissé subsister dans toutes les éditions subséquentes.

nuellement de la vérité qu'il a entrevue et sentie, dès le premier jour. Bèze dit : « Dans la doctrine qu'il enseigna au commencement, il resta ferme jusqu'à la fin, ne changea rien (*nihil prorsus*) : ce qui est arrivé à peu de théologiens[1]. »

2. Tandis que l'édition latine de 1559 était réimprimée deux fois en 1561 (chez Rihel à Strasbourg, et chez Reboul à Genève, et là avec quelques modifications), notre Réformateur s'occupait d'une traduction française[2] de cette troisième édition. Elle parut en 1560, et constitue le texte reçu. Il importe donc de se bien rendre compte de sa valeur.

Les éditeurs des *Opera* mettent à part les sept premiers chapitres, pour la raison que voici : « Ce commencement ne correspond à aucune des traductions antérieures. pas même pour les phrases qui n'ont pas été changées dans l'original. » Ce serait donc un essai de traduction nouvelle : et il semble bien que seul Calvin ait pu se permettre de se modifier ainsi lui-même.

Mais à partir du chapitre VIII, le caractère de la traduction de 1560 change. Pour les passages qui n'ont pas été modifiés dans l'édition latine de 1559, nous avons la traduction ancienne de 1541, et pour les passages nouveaux, modifiés, nous avons une traduction nouvelle.

Or, cette traduction nouvelle (en somme à peu près la moitié de l'œuvre) est défectueuse. On y rencontre des inexactitudes, des omissions, des additions, et même des passages dans lesquels, évidemment, le traducteur n'a pas compris l'auteur. Les deux ne peuvent donc être une seule personne.

Ainsi Calvin (I, chap. V, § 11), parlant de la superstition, dit que de cette maladie sont atteints non seulement les esprits plébéiens et obtus (*plebeia et obtusa ingenia*), mais les plus illustres (*praeclarissima*). Le traducteur met : « Du quel vice non seulement les hauts et excellens esprits du commun peuple sont entachés »[3]; ce qui est évidemment un non-sens. — Et après les non-sens, voici les contre-sens. Selon Calvin, la pénitence doit suivre la foi ; c'est une des idées essentielles de sa dogmatique. Il combat donc ceux auxquels la pénitence paraît précéder la foi (*quibus videtur fidem praecedere poenitentia*). Le traducteur met exactement le contraire, et fait combattre par Calvin ceux « qui cuydent que la foy précède la pénitence. » Evidemment, concluent les éditeurs des *Opera*, il est impossible que « Calvin se soit rendu coupable d'une légèreté telle.... qu'il ne se soit plus compris lui-même en se traduisant.... » Il faut donc que la traduction de 1560 ait été rédigée « avec une certaine incurie, par des mains moins habiles, et sans le contrôle de l'auteur[4]. »

1. Bèze. *Opera* XXI, p. 170. — « L'envie elle-même, grâce à Dieu, est obligée d'accorder cela à Calvin : bien qu'il soit au nombre de ceux qui vieillissent en apprenant tous les jours, il n'a cependant, depuis le commencement jusqu'à aujourd'hui, au milieu de tant d'écrits, jamais proposé à l'Eglise un dogme à propos duquel il ait dû changer d'avis ou se contredire. » Bèze. *Abstersio calumniarum*, p. 263.

2. D'après la *France protestante* (2e édition) il y a eu 15 impressions de l'*Institution* française du vivant de Calvin, de 1541 à 1564.

3. *Opera* I, v, 11. — I, XIII, 8. Calvin ayant dit qu'il n'y a pas en Dieu ombre de changement (*conversionis obumbratio*), le traducteur met : « ny ombrage tournant, » ce qui est une nouvelle sottise.

4. *Opera* III, p. XXVI XXVII.

Cette conclusion a été discutée par M. Lanson. D'après lui, la traduction de 1560 offre moins de contre-sens qu'on ne le dit, et bien des changements peuvent avoir une autre cause que l'inintelligence du traducteur. Toutefois, si les éditeurs des *Opera* ont exagéré les fautes, ils ne les ont pas inventées, et, de l'avis même de M. Lanson, « il reste assez de contre-sens, et même de non-sens incontestables » (comme ceux que nous avons cités), pour qu'on hésite à y voir l'œuvre de Calvin.

Dès lors que penser ? tout simplement ce que pensait Colladon, l'ami et l'éditeur de Calvin, dans une préface de 1576, préface citée par les éditeurs des *Opera:* « Comme Calvin préparait la version française de son *Institution*, conformément à la nouvelle édition (*latine*) qu'il allait donner, il dicta une foule de choses, tant à son frère Antoine qu'à un *famulus* faisant office de secrétaire; il inséra aussi en maint endroit des pages arrachées d'un exemplaire français précédemment imprimé : aussi lui fallut-il souvent se servir de colleurs (*glutinatoribus utendum*), mais, à la fin, il était absolument nécessaire que quelqu'un revisât l'ouvrage. En effet, il y avait eu, dans un très grand nombre de passages, des changements considérables; les ratures et les additions embrouillaient d'un bout à l'autre le texte, le rendaient difficile à lire, souvent fautif, d'autant que des secrétaires ne saisissent pas toujours les mots qu'on leur dicte. Donc, à la prière d'Antoine Calvin, aux frais de qui l'édition française devait bientôt être imprimée, chez Jean Crespin, qui fut jadis notre hôte (comme Henri Estienne fut chargé de l'édition latine), j'ai revu tous ces brouillons, latins et français, tels qu'ils étaient dans les papiers de l'auteur, et je me suis chargé de les relire, corriger, collationner, afin de rendre tout plus sûr, plus clair, plus facile, moins embrouillé tout au moins pour l'impression [1]. »

Ce témoignage de l'éditeur Colladon, est bien confirmé par celui de l'imprimeur Jean Crespin qui, dans son *Advertissement au lecteur*, lui demande pardon d'avance pour les erreurs commises : « Pour ce que la copie de l'*Institution* présente estoit difficile et fascheuse à suyvre à cause des additions escrites les unes en marge du livre, les autres en papier à part, il s'est peu faire, encore que nous y prinsions garde de près, qu'il ne soit demeuré quelques fautes et omissions les quelles vous excuseres et corrigeres ainsi [2]... »

De ces très curieux documents il résulte donc avec clarté que Calvin a préparé la traduction de 1560, mais en se bornant à dicter ou à découper et à faire découper devant lui les fragments de la traduction précédente, en mettant des notes à la marge, et même en laissant des fragments latins non traduits. Il n'a pas revu le manuscrit définitif, encore moins a-t-il revu les épreuves. On peut donc très bien se servir de la traduction de 1560; mais, en définitive, dans les passages importants, et surtout dans une discussion, seul le texte latin de 1559 doit jouir d'une complète et décisive autorité.

1. *D. Joannis Calvini Institutio* sumptibus Eustathii Vignon et Joannis Le Preux MDLXXXV. L'exemplaire de M. Herminjard porte cette note : « *Edition très précieuse* à cause des nombreux renseignements biographiques et bibliographiques renfermés dans une première préface de Nicolas Colladon,

IV

Avant de commencer notre étude, et pour la préparer, il nous paraît convenable de mettre sous les yeux de nos lecteurs quelques échantillons — pour ainsi dire les échantillons-types — des jugements, en nombre infini, que l'*Institution* a provoqués. Ce sera peut-être le moyen le plus instructif et le plus rapide pour marquer, dans l'histoire de la pensée théologique, la place de l'ouvrage dû à celui que Scaliger appelait non pas *un*, mais *le* théologien.

1. Tout d'abord, voici des jugements qui attestent la nouveauté, l'originalité de Calvin : « Il est généralement reconnu, même en Allemagne, par tous les hommes compétents, que l'*Institution* assigne à Calvin la première place dans l'œuvre théologique du seizième siècle. Eminent comme exégète, il fut le créateur de la théologie systématique. » — Ainsi parle un admirateur, l'éditeur de 1859[1].

Voici les faits. Avant l'*Institution* on trouve : 1° Les *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicæ* de Mélanchthon, les fameux *Loci*, publiés pour la première fois en 1521[2]. Le titre seul indique que la systématisation en est à ses débuts. « Mélanchthon commence par une justification : il a conservé la méthode des « lieux communs » [sujets principaux];.... au lieu d'apporter un nouveau principe, il se contente de cette observation : « Il n'est pas besoin de dépenser beaucoup d'efforts pour les premiers « lieux communs » de Dieu, son Unité, la Trinité, etc. La subconstruction métaphysique n'est pas démolie, elle est écartée, pour revenir plus tard avec plus d'importance[3]. »

2° L'ouvrage de Zwingle, *Commentarius de vera et falsa religione* en 1525, marque un progrès, mais c'est loin d'être une dogmatique. On a dit : « La conception en est grandiose..., mais nulle part ne se trouve un ensemble d'idées précises et bien définies; tout se meut dans un courant incessant. Il y a là un trésor de pensées vraiment spéculatives, mais pas un seul dogme complètement formulé. Cet écrit est plus propre à exciter l'intérêt qu'à instruire[4]. » Ce qui prouve que

datée de Lausanne le 9 août 1576, et dans celle de la présente édition datée également de Lausanne le 1er mars 1585, un an avant sa mort. » — Voir *Opera* I, p. XLI. — 2. *Opera* III, p. XXXVIII.

1. *Institution de la religion chrétienne* (Paris, 1859). Introduction p. XVI. — « La dernière Dogmatique créatrice et en même temps la première exposition orthodoxe d'un état confessionnel déjà défini. — Depuis le commencement du christianisme, c'était l'exposition la plus parfaite de ce christianisme au point de vue littéraire et formellement scientifique. Et après, elle n'a été dépassée que par la Dogmatique de Schleiermacher. » Dilthey, *Preussiche Jahrbücher*, LXXV (1894), « Die Glaubenslehre der Reformatoren aufgefasst in ihrem entwickelungsgeschichtlichen Zusammenhange, » p. 73, 74.

2. *Ph. Melanthonis opera*, ed. Bretschneider, XXI, p. 83.

3. Dr D. Schenkel, *Die christliche Dogmatik*, vom Standpunkte des Gewissens aus dargestellt, 1858, I, p. 66, n. 2.

4. Ebrard, *Christliche Dogmatik*, 1851, I, p. 61. — « Ici encore il est évident que la disposition logique du dogme chrétien, d'après la conception protestante, n'avait encore fait que peu de progrès à cette époque. » *Opera* III, p. IX. — Dilthey loue beaucoup la première édition des *Loci* d'avoir été une œuvre très simple, « religieuse et non métaphysique. » Il incline cependant, instinctivement, vers Zwingle et « sa

cet ouvrage n'était pas la Dogmatique de Zwingle, c'est que celui-ci en publia une autre : *Brevis et clara fidei expositio ad Regem christianum*. Cet ouvrage ne fut du reste publié qu'en 1536[1].

3° On a de G. Farel la « *Summaire briefve déclaration d'aucuns lieux fort nécessaires à ung chascun chrestien pour mettre sa confiance en Dieu et ayder son prochain.* » Farel « fut le premier qui essaya de traiter en langue française des matières aussi importantes ». Mais G. Farel était tout plutôt qu'un dogmaticien. Aussi son œuvre est-elle « moins savante et moins méthodique encore » que les précédentes[2].

4° Il y a enfin les deux Catéchismes de Luther, chefs-d'œuvre célèbres, que Calvin n'ignorait pas, mais « étrangers à la théologie scientifique[3]. »

Tous ces ouvrages ont pu être utiles à Calvin, mais les éditeurs des *Opera* n'en concluent pas moins : « Ces faits n'amoindrissent en rien la gloire de l'auteur de l'*Institution* laquelle, après un essai moins parfait, ne tarda pas à conquérir le premier rang dans cette sphère spéciale[4]. »

2. Nouvelle, par sa forme, cette première dogmatique n'est pas moins nouvelle par ce que l'on peut appeler son esprit général. Et ici, — renvoyant le lecteur au chapitre suivant et aux considérations qu'il renferme sur la méthode, — nous nous bornons presque à relever l'appréciation d'un critique littéraire, d'un libre penseur, et qui, précisément pour ce motif, nous paraît avoir en l'espèce une autorité spéciale. M. Lanson s'exprime ainsi :

« L'*Institution* française est un chef-d'œuvre, le premier chef-d'œuvre de pure philosophie religieuse et morale à quoi notre langue vulgaire ait suffi.... La théologie de Calvin repoussant le lourd appareil de la scolastique prend, pour la première fois, une base d'argumentation dans la nature, dans les faits, dans l'expérience enfin ; elle étudie l'homme.... Ici Calvin n'a personne devant lui ; il a ouvert la voie le premier, et ce qu'il y a de solide et pénétrante psychologie dans la théologie de Pascal et de Bossuet, c'est lui qui, le premier, a enseigné à l'y mettre... Contre les libertins et contre les catholiques, c'est la même cause que Calvin défend : celle de la morale. Et par là, sa réforme est bien française : le principe et la fin en sont la pratique, l'ordonnance de la vie, et non la spéculation, la poursuite de je ne sais quels résultats métaphysiques. Ce qu'il veut, c'est la bonne vie.... Il a fallu que Calvin se fît psychologue et moraliste. Il l'a été en effet avec puissance et avec finesse. Depuis Cicéron et Sénèque, depuis Epictète et Sénèque (*sic*) on n'avait jamais écrit sur l'homme avec autant d'ampleur et de précision : ce que l'esprit français enrichi par l'éducation classique fera excellemment, la description des traits généraux de l'homme moral, je le trouve dans Calvin, qui se place ainsi aux sources mêmes du génie classique. La théologie mise à part, ce n'est plus seulement avant Pascal, avant Bossuet qu'on le ren-

curieuse dogmatique. Faisant contraste avec les *Loci*, elle partait d'un point de vue tout à fait général et, pour l'époque, vraiment philosophique, de l'idée générale de la religiosité. » (Dilthey, p. 69.)

1. *Opera* III, p. IX. — 2. *Ibid.*, p. IX. — 3. *Ibid.*, p. X. — 4. *Ibid.*, p. X.

contre: mais avant Montaigne, avant les *Morales* d'Amyot. Ici encore il ouvre la voie, et non plus à la philosophie religieuse, à toute large et humaine philosophie... J'y retrouve, sous l'éminente autorité de l'Ecriture, sans cesse alléguée et impérieusement dressée, j'y retrouve une pensée nourrie et comme engraissée du meilleur de la sagesse antique, et un sens du réel, une riche expérience, qui donnent à tout ce savoir une efficacité pénétrante[1]. »

Il ne faudrait pas croire que M. Lanson soit seul de son avis[2], certes non; et, dans les écoles ultra-protestantes, la mode même s'est introduite de faire de Calvin un chef des *Spirituels modernes* (comme on aurait dit au seizième siècle), des *Subjectivistes* (comme on dit aujourd'hui) qui proclament, à propos et hors de propos, l'autonomie de la Conscience, la maîtrise de l'Esprit, etc. Schenkel s'était déjà exprimé ainsi : « Calvin dans son *Institution*, ce chef-d'œuvre incomparable de la dogmatique réformée, a pour la première fois fait l'essai d'un développement complet de la vérité du salut, du point de vue de la conscience humaine... Dans son étude il est conduit par ce principe anthropologique... Ce livre déclare ouvertement la guerre au dogmatisme scolastique traditionnel. » Et Schenkel regrette seulement que Calvin n'ait pas poussé jusqu'au bout « son principe anthropologique et subjectif[3]. » Disons que l'exagération souligne la réalité.

V

Mais ce dont nous avons surtout à nous préoccuper, c'est de la valeur théologique de l'*Institution*. Nous allons produire quatre jugements, formulés par des théologiens, placés, ce nous semble, aux quatre points de vue, desquels on peut considérer l'œuvre de notre Réformateur.

1. Le premier de ces théologiens est l'Ecossais calviniste strict, William Cunningham :

« Calvin fit ce que les autres Réformateurs avaient fait, et de plus, il fit ce qu'aucun d'eux n'avait fait, ou ne pouvait faire... Il avait, comme mission spéciale, ce grand œuvre : classer et systématiser l'ensemble de la vérité divine... ; [sans doute] les traits principaux de sa conception théologique peuvent être trouvés chez Augustin et chez Luther, pas dans l'un ou l'autre, mais dans

1. G. Lanson, *Histoire de la littérature française*, 4e éd., p. 262, 260, 261, 262.

2. On lit, par exemple, dans le travail d'un jeune théologien qui promettait, à ce moment, de contribuer à la renaissance du calvinisme : « On parle souvent de Calvin comme étant un esprit essentiellement logique; on le connaît beaucoup moins comme psychologue et moraliste... Il s'est placé sur le terrain de la psychologie religieuse.... Plus nous avons étudié l'*Institution chrétienne*, et plus nous nous sommes aperçu que le réformateur s'intéresse peu aux pures spéculations de la pensée; ce qu'il cherche surtout, c'est de montrer que les doctrines qu'il prêche correspondent aux besoins véritables de la conscience. Voilà pourquoi sa théologie est profondément humaine. » Emile Gautier. *Etude sur les rapports entre la justification par la foi et la sanctification d'après Calvin* (thèse), 1895, p. 45, 46.

3. Schenkel, *Die christliche Dogmatik*, vom Standpunkte des Gewissens aus dargestellt, 1858, I, p. 65-

tous les deux ensemble... Calvin, en effet, était bien éloigné du vice qui consiste à rechercher les nouveautés en théologie, et à vouloir être considéré comme l'inventeur d'opinions nouvelles... [Seulement] au point de vue exégétique comme au point de vue doctrinal, Calvin a également excellé... [Voilà pourquoi] l'*Institution* est l'ouvrage le plus important dans l'histoire de la science théologique, l'ouvrage le plus honorable pour son auteur, l'ouvrage qui a exercé directement ou indirectement l'influence la plus grande et la plus bienfaisante sur l'opinion des hommes intelligents qui se sont occupés de théologie. On peut dire qu'il occupe, dans la science théologique, la place que, dans les sciences physiques, occupent le *Novum organum* de Bacon et les *Principia* de Newton[1]. »

2. Dira-t-on : Cunningham est un ultra-calviniste ? Donnons la parole à un catholique, à Kampschulte, l'auteur de cette biographie de Calvin, qui jouit d'une autorité universelle, bien qu'on y constate, plus d'une fois, des appréciations injustes[2].

Devant l'*Institution* notre auteur catholique éprouve « un sentiment de malaise, » une « certaine appréhension.... » Et cependant voici « l'admiration à laquelle il se trouve forcé » (ce sont ses propres expressions) :

« L'*Institution* de Calvin est, sans contestation, l'œuvre la plus remarquable, la plus importante de la littérature de la Réformation, au seizième siècle, dans le domaine de la dogmatique.... Au lieu des essais incomplets, insuffisants, sous un rapport ou sous un autre, de Mélanchthon, de Zwingle, de Farel, nous recevons de Calvin le chef-d'œuvre (*Kunstwerk*) d'un système... bien organisé, complètement formé.... Il y avait un motif légitime de désigner l'auteur de l'*Institution* comme l'Aristote de la Réformation. La connaissance extraordinaire de la littérature biblique et patristique, qui se manifestait déjà dans les premières éditions, provoque l'étonnement. La méthode est lumineuse, claire, l'ordre des idées strictement logique, partout transparent.... L'*Institution* de Calvin contient des morceaux qui peuvent être placés à côté des plus beaux sortis de la plume de Pascal et de Bossuet.... Et les adversaires catholiques de Calvin, reconnaissant eux-mêmes ces qualités, se sont servis de plusieurs passages de son ouvrage.... [Aussi] peut-être, un livre savant de cette étendue n'a-t-il jamais eu un pareil succès.... Le livre de Calvin devint en quelque sorte le livre canonique du protestantisme français.... On en fit des extraits, on le célébra en vers comme un ouvrage auquel, depuis les apôtres, aucun autre ne pouvait être comparé[3].... En

1. William Cunningham, *The Reformers and the theology of the Reformation*. 1862. p. 293, 294, 296, 297, 295.

2. Voir *Jean Calvin*, I, p. 531 ; II, p. 717.

3. Praeter apostolicas post Christi tempora Chartas,
Huic peperere libro saecula nulla parem.

Ce fameux distique a été mentionné pour la première fois par Matthew Skaricza dans un volume publié en 1585, et serait de Paul Thuri, un des cinq plus grands noms de la Hongrie, mort en 1574 ou 1575. — Voir Warfield, *The literary history of Calvin's « Institutes »*, dans *The presbyterian and reformed Review*, 1899, p. 194, n. 2.

réalité, il devint l'arsenal commun, où les adversaires de l'ancienne Eglise vinrent prendre leurs armes les plus effilées. Aucun écrit de l'époque de la Réformation, n'a été plus redouté des catholiques, plus vivement combattu et poursuivi par eux[1]. »

3. Après le théologien catholique, voici le théologien luthérien, le savant biographe de Luther lui-même, Köstlin.

« Le but de Calvin était une division, une systématisation, une pénétration scientifique des matières, groupées autour des plus hautes et des plus simples idées évangéliques.... En même temps la vivacité, la spontanéité du sentiment religieux qui, malgré tout l'effort dogmatique, se manifestent surtout dans le premier et court essai, et lui impriment son caractère complètement opposé à tout scolasticisme, persistent à travers les discussions, les débats ultérieurs, au moins assez pour que le développement ne se perde jamais, selon le mot souvent répété par Calvin, en questions épineuses.... Par ce travail continu, Calvin a si bien atteint son but que, à ce point de vue, il a dépassé tous les autres théologiens de la Réformation, et, même parmi les dogmaticiens ultérieurs de l'orthodoxie réformée ou luthérienne, aucun ne lui est comparable.... Incommensurable est l'influence qu'elle [l'*Institution*] a exercée à travers les siècles. Le nombre de ses éditions, jusqu'à ces derniers temps, défie le calcul, et l'on peut bien affirmer, sans aucune exagération, que jamais un ouvrage aussi scientifique et aussi considérable n'a eu une telle diffusion[2]. Nous pouvons ajouter : ce n'est pas seulement dans le passé qu'il s'est acquis légitimement cette influence ; mais, à cause de la richesse incomparable de sa doctrine, à cause de sa pensée théologique, forte et pieuse, à cause du sentiment religieux et chrétien, si sérieux, si profond, d'où jaillissent toutes ses explications scientifiques, aujourd'hui encore, il a le droit d'être soigneusement étudié par quiconque veut enseigner ou apprendre la dogmatique[3]. »

4. Enfin, après le calviniste, le catholique et le luthérien, écoutons le théologien qui fut une des plus hautes et meilleures incarnations du protestantisme dit libéral, E. Reuss, de Strasbourg, le principal des trois éditeurs des *Opera Calvini* :

« Si Luther a été un très grand homme, si Zwingle est le premier des citoyens chrétiens, si Mélanchthon peut, à juste titre, être appelé le plus savant des précepteurs, Calvin mérite à bon droit le nom de prince et de porte-enseigne

1. Kampschulte, *Johann Calvin*, seine Kirche und sein Staat in Genf. I (1869), p. 274-278.

2. Ce passage cité par Köstlin est emprunté à Stähelin, *Johannes Calvin*, 1863, I, p. 59. — L'*Institution* fut traduite en italien (1557) par Giulio Cesare Paschali, excellent poète, imprimée à Genève, et dédiée au marquis de Vico, réfugié à Genève et ami de Calvin ; en anglais (1561) par Thomas Norton, savant habile, juriste distingué, homme d'Etat plein de sagesse, ardent réformé et poète pas médiocre ; en allemand (1572), en flamand (1578), en espagnol (1597), en hongrois (1624) ; on parle de traductions en bohême, en grec et en arabe. Voir *France protestante*, 2e édit., article Calvin, et Warfield, *The literary history of Calvin's « Institutes »*, p. 209-211. — 3. Köstlin, *Stud. und Krit.*, p. 10, 11, 7, 8.

des théologiens. Car, dans ce domaine, qui n'admire les richesses du langage et de la littérature, dans l'ensemble de presque toutes les disciplines? Parmi tous les savants, et tous ceux qui s'occupent avec un esprit libre de questions évangéliques, on est d'accord pour constater l'abondance de sa doctrine, la disposition si élégante des matières, la force et la sûreté des arguments dans la dogmatique, la finesse de l'esprit, la subtilité, la raillerie tantôt plaisante, tantôt mordante dans la polémique; la perspicacité si heureuse, la sobriété, la sagacité dans l'exégèse; l'éloquence nerveuse, la liberté dans la parénétique; l'incomparable prudence et sagesse législatrices dans la constitution des Eglises[1].... Or, tout cela brille dans presque tous les écrits de Calvin, mais brille surtout dans cette immortelle *Institution chrétienne* qui, sans contestation, l'emporte et de beaucoup sur toutes les expositions de ce genre... écrites depuis les temps des apôtres, cette *Institution* qui, même aujourd'hui, entraîne le lecteur érudit et loyal, même malgré son opinion particulière, et le ravit, malgré lui, vaincu, en admiration[2]. »

L'admiration : voilà donc le mot qui résume les sentiments éprouvés, en face de l'*Institution*, par les vrais savants, quels que soient leur nationalité, leur caractère, leur genre d'étude ou même leurs croyances[3].

1. *Opera* I, 1862, *Editores argentoratenses lecturis*, p. IX, X.

2. A titre de curiosité citons le jugement du Père Maimbourg : « Ce qu'il y a de bien certain, c'est que Calvin ne sceut jamais de théologie, n'ayant jamais étudié en cette divine science.... Cela est cause de tant de faux raisonnements qu'on voit partout en ses ouvrages et de tant d'erreurs grossières et de blasphèmes.... faute d'avoir eu les lumières de la théologie.... Comme Luther estoit docteur en théologie.... il erre avec plus de justesse, s'il faut ainsi parler.... que ne fait Calvin, lequel n'estant pas théologien, prend quelquefois, en voulant expliquer nos mystères, les choses sans aucun discernement, d'une manière si peu fine et si peu digne d'un homme éclairé.... » Maimbourg, *Histoire du Calvinisme*, 1682, p. 55, 56.

3. W. Gass, auteur d'une *Histoire de la dogmatique protestante* (*Geschichte der protestantischen Dogmatik* in ihrem Zusammenhange mit der Theologie überhaupt, 1854), a porté sur l'*Institution* un jugement souvent cité. Ses préférences personnelles sont pour l'esprit de Mélanchthon dans ses *Loci*. Il avoue néanmoins que l'*Institution* force « l'admiration » et, répétant tous les éloges déjà cités, il ajoute : « Calvin a donné la preuve que le protestantisme, loin de paralyser la force de la pensée religieuse, l'excite.... Calvin, par la rigueur de son positivisme dogmatique et légal, dépasse tous les Réformateurs, même Luther; et cependant cette rigueur est pénétrée d'un esprit si vivant, il y a une telle sincérité de conviction, il y a un effort si génial d'exposition vraiment rationnelle, il y a une telle pureté du goût dialectique et littéraire, cette rigueur, en un mot, est si bien contrebalancée, qu'elle finit par produire une impression bienfaisante. » I, p. 101, 102.



Livre premier.

PROLÉGOMÈNES

CHAPITRE PREMIER

L'honneur de Dieu.

I. Calvin et les écoles philosophiques. — II. Définition de la théologie. — III. Une « doctrine de pratique. » — IV. Méthode théologique et méthode anthropologique. — V. L'honneur de Dieu. — VI. La piété. — VII. Les discussions sur la méthode de Calvin : 1. Goebel, Ullmann. 2. Schweizer. 3. Baur. 4. Schneckenburger. — VIII. L'honneur ou la souveraineté de Dieu, d'après Bavinck. — IX. Une théologie théocentrique. — X. L'honneur de l'homme.

I



ETTE idée, de parler des « Prolégomènes » de l'*Institution*, n'est pas de notre invention exclusive. Nous la retrouvons sous la plume de l'un de ces théologiens luthériens qui suivent trop Ritschl et voient en Calvin un « épigone », d'une importance dogmatique plus ou moins relative. M. Loofs trouve dans le début de l'*Institution* (à partir de 1539) « les premiers prolégomènes protestants de la Dogmatique [1]. »

Les Prolégomènes sont tout d'abord remarquables par ce qu'ils ne contiennent pas. Ils ne contiennent pas une de ces études chères à nos dogmaticiens modernes, par lesquelles ceux-ci déterminent l'école philosophique dont ils font partie.

Sans doute Calvin « trahit partout son instruction philosophique ; mais nulle part il ne donne une philosophie [2]. » C'est une constatation à peu près universelle. Calvin, disait déjà Henry, « n'est l'esclave d'aucun système philosophique.

1. Fr. Loofs, *Leitfaden der Dogmengeschichte*, 1896, p. 882.

2. Th. Krücke, « Die Entstehung und Bedeutung von Calvins Unterricht in der christlichen Religion, » dans la *Reformirte Kirchenzeitung*, 1898, p. 229. — Luther s'était donné à lui-même une très solide instruction scolastique. Voici ce que raconte Mélanchthon : « Luther n'a pas du tout mis de côté les Sententiaires, qu'il pouvait réciter presque mot à mot (*pene ad verbum*), Biel et d'Ailly ; il lut longtemps, et beaucoup (*diu et multum*), les écrits d'Occam, dont il préférait la finesse à Thomas et à Scot. Il avait lu

Voilà pourquoi son œuvre est si utile à tous les temps[1]. » Et Dielthey, le philosophe berlinois bien connu, s'est exprimé ainsi : « La méthode, d'après laquelle Calvin a traité toutes ces matières, est dans toute sa logique la méthode protestante religieuse. Tout secours, même formel, de la philosophie est exclu. Calvin part de la religiosité réformée, vécue et fixée dans les confessions; et, par une explication magistrale des Ecritures, il en déduit un organisme de conceptions purement religieuses[2]. »

II

Il est, du reste, facile de comprendre pourquoi la théologie de Calvin était, et ne pouvait pas ne pas être, indépendante de toute philosophie particulière, quand on constate ce que, pour lui, était la théologie. Il l'explique avec une clarté singulière à propos du texte *Job XV*, *2* : La fausse théologie, c'est la « science de vent » qui remplit les âmes de vaines spéculations et d'orgueil. A cette théologie *spéculative*, Calvin oppose la théologie biblique, toute de pratique et d'édification. « Les papistes ont une partie de leur théologie de questions et querelles qui n'apportent nul fruit.... Ils se veulent enquérir de ce que Dieu n'a jamais révélé, et mesmes de ce qu'il nous veut estre caché.... Ils ont beau en

avec soin Gerson. » (Philippi Melanthonis *Opera* [éd. Bretschneider], VI, p. 159.) — Ritschl, qui cite ce témoignage, estime qu'il ne faut donc pas se laisser faire illusion par les jugements violents de Luther sur la Scolastique ; il regrette que Harnack et Köstlin n'aient accordé aucune attention à ce fait. Il ajoute: « Luther explique avec les formules nominalistes qu'une proposition vraie en théologie est impossible, absurde en philosophie.... La théorie finale de Luther sur la coexistence du corps de Christ avec le pain de la sainte Cène, répond à la théorie que les Nominalistes révérés par Luther, Occam et d'Ailly, préféraient assez clairement à la doctrine de la transsubstantiation qu'ils enseignaient conformément à leur devoir. Et Rettberg a montré que la preuve dialectique de ces idées est empruntée par Luther à l'argumentation d'Occam. » A. Ritschl, « Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott, » dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie*. XIII (1868), p. 69, 73, 74. — Luther lui-même reconnaît quelle influence la Scolastique, et spécialement Pierre d'Ailly, ont eu sur sa théorie de la sainte Cène, lorsque, dans son *Traité sur la captivité de Babylone* il écrit : « Quand je buvais à la source de la théologie scolastique (*quum haurirem*), j'eus l'occasion, en méditant le IV[e] livre des Sentences du cardinal de Cambrai.... » Voir Rettberg, « Occam und Luther, oder Vergleich ihrer Lehre vom heiligen Abendmahl, » dans *Studien und Kritiken*, 1839, p. 73, et 69-136.

1. Paul Henry, *Das Leben Johann Calvins des grossen Reformators*, 1835, I, p. 331, 332.

2. Dielthey ne fait exception que « pour certains points rares, » p. 80, 81. — « La partie spéculative manque presque complètement : le premier livre repose sur l'observation du cœur humain et sur la Bible, et non sur l'analyse de l'Etre absolu.... L'*Institution* n'est pas une œuvre scientifique, au sens actuel du mot.... Calvin veut atteindre un but pratique; il vise à un résultat immédiat et déterminé; il veut former des chrétiens; son intention est plus éducative que scientifique. » E. Martin, *La science du christianisme et l'Institution de Calvin*, 1875, p. 116, 117. — Pour Köstlin, l'*Institution* se divise en deux parties : la première parle de *Dieu et de l'homme avant le péché*, la seconde de la *Révélation historique et de l'activité de Dieu pour le salut des pécheurs*. Cette seconde partie traite successivement : 1° du fondement du salut dans le Fils, devenu homme, et préparé par l'ancienne alliance (II[e] livre); 2° du don du salut par le Saint-Esprit, dans l'individu, par la révolution intérieure de la conversion (III[e] livre); 3° du don du salut par les moyens extérieurs dont dispose l'Eglise (IV[e] livre). « L'ouvrage devient ainsi une histoire de l'humanité, dominée par l'antithèse morale et historique du Péché et du Salut, œuvre originale qui a jailli de l'expérience personnelle. » *Studien und Kritiken*, 1868, I, p. 57, 117, 118. — Voir encore Schweizer, *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche*, 1844, I, p. 256.

débatre, jamais ils n'en seront résolus, car il n'y a que conjectures. Mais prenons le cas qu'on en peust avoir certaine résolution, et qu'on peust dire : « Il est » ainsi » ; si est-ce qu'il n'y a nulle édification, ne profit, quand on seroit résolu de ce qu'ils débatent en leurs escoles. Qu'ainsi soit, on ne demandera pas là, si nous sommes sauvez par la seule miséricorde de Dieu ; on ne monstrera pas qu'estant asseurez de la rémission de nos péchez, nous devons avoir tant plus grande occasion de louer et magnifier sa bonté envers nous ; on ne déclare pas quelle consolation nous devons prendre en nos afflictions. Nenny. Car il n'est pas là question sinon de voltiger en l'air ; et ceux qui sont les plus inutiles, on les estime les plus savans ; ils sont habiles gens, car ils sont *spéculatifs*, c'est-à-dire qu'ils se transportent en l'air, et qu'ils n'ont nulle fermeté. Voilà donc une profanation vilaine de la parole de Dieu, et quand il n'y auroit en la papauté nulle doctrine mauvaise de soy, et qui fust pleinement fausse, si est-ce néantmoins qu'il faut détester un tel style qu'ils ont controuvé [inventé], car par ce moyen ils ont perverti le vray usage et naturel de la parole de Dieu. »

Au lieu de cette théologie, qui « n'est sinon une enflure de vent d'Orient, qui dessèche, » il faut une théologie nourrissante, substantielle. « Quand une telle doctrine sera mise en avant, elle sera pour édifier, et nous en serons nourris et substantez. Et puis que nous advisions aussi d'attirer nos prochains à une mesme nourriture, tellement que nous soyons repeus de la vérité de Dieu, comme elle est une viande ferme et qui nous doit bien édifier[1]. »

III

Calvin, dit-on, est l'homme de la *doctrine*. Et il faut bien reconnaître que ce mot revient souvent sous sa plume, plus souvent encore sur ses lèvres. Mais, pour Calvin, qu'est-ce qu'une *doctrine?* Celui qui cherchera une définition s'apercevra vite que cette définition est à peu près introuvable. Calvin appelle doctrine toute affirmation, toute leçon, tout conseil, tout précepte, etc. Qu'est-ce à dire ? Si partout Calvin met un élément intellectuel, si l'idée pénètre tous les domaines, aucun de ces domaines n'est constitué par l'idée seule.

Voici quelques-unes des locutions les plus fréquentes : « Nous avons à recueillir de ce passage une bonne doctrine et utile, c'est qu'il n'y a rien qui nous doyve plus inciter à faire nostre devoir, que quand il nous est dit que cela est plaisant à Dieu[2]. » — « Puisque nous avons l'intention de saint Paul, maintenant tirons la doctrine que nous devons recueillir de ce passage[3]. » — « Ceci ne se doit point *appliquer* seulement aux femmes veuves, mais en général nous avons à *recueillir doctrine*, que...[4] [les deux locutions *appliquer* et *recueillir doctrine* sont synonymes]. Les femmes veuves doyvent retenir ceste doctrine et admonition[5]. » —

1. *Sermons sur le livre de Job. Opera*, XXXIII, p. 709-710. — *Ibid.*, *Opera*, XXXIV, p. 524. « La vraye sagesse n'est point spéculative ».

2. *Sermons sur la Première épitre a Timothee. Opera*, LIII, p. 457. — 3. *Ibid.*, p. 458. — 4. *Ibid.* — 5. *Ibid.*, p. 461.

En douze pages, il est douze fois question de doctrine, et jusqu'à quatre fois dans [illegible]

Seulement, on voit en même temps combien peu, pour Calvin, la doctrine est une idée abstraite. Il ne cesse de dire et de redire le contraire, toujours dans les mêmes pages. « Si nous déclarons simplement ce que nostre Seigneur nous commande, la doctrine sera bien froide... Il y en a beaucoup [de prédicateurs], lesquels voyans qu'on leur applaudit, veulent toujours avoir quelque doctrine frétillante où on prene plaisir; au contraire, regardons à ce qui est utile pour édifier le peuple en la crainte de Dieu.... La doctrine que Dieu commande de publier en son Eglise est pour reformer nostre vie et la régler en sorte que nous le servions en toute sainctété....[1] » A la *doctrine* doit être joint l'*exercice*[2]. Et finalement Calvin dit tout en un mot : les doctrines chrétiennes sont pour lui des *doctrines de pratique*. « Moyse a enseigné le peuple, non pas afin que un chacun seust ce qui estoit bon, et puis qu'on n'en tinst conte; mais que la vie respondit quant et quant. Dieu donc nous propose *une doctrine de pratique*, comme on dit.... Ce n'est point afin que nous baissions le menton ou l'aureille pour ratifier de bouche, ou par signes, ce qu'il aura dit, mais c'est afin que nous donnions approbation en toute nostre vie[3].... » « Il faut donc que la prattique soit conjointe à la doctrine, car *autrement nous ne pourrons pas cognoistre ce qui nous aura esté monstré et enseigné*[4]. » Voilà un pas de plus : la pratique éclaire la connaissance. Et enfin Calvin explique qu'une doctrine est vraie dans la mesure même où elle est pratique; la règle de l'orthodoxie, c'est l'utilité pour le salut. « Encores qu'une doctrine ne nous semble pas du premier coup mauvaise, si toutesfois elle n'est point pour nous amener à Dieu... cognoissons qu'une telle doctrine nous trompera en la fin[5]. » « Quand une doctrine n'est point profitable, combien qu'on la puisse priser comme haute et profonde, toutesfois il n'y a que folie[6]. » « Quand j'expose l'escriture saincte,... si je n'ay ceste affection-là, et que je ne procure l'édification de ceux qui m'oyent, je suis un sacrilège, profanant la parole de Dieu[7]. » Et enfin, voici la définition du bon théologien : « S. Paul a voulu exprimer que pour estre bons théologiens, il nous faut mener une saincte vie, que la parole de Dieu n'est point pour nous apprendre à babiller, qu'elle n'est point pour nous rendre éloquens et subtils, et je ne sçay quoi : mais c'est pour réformer nostre vie, qu'on cognoisse que nous désirons de servir à Dieu, de nous adonner du tout à lui, et nous conformer à sa bonne volonté[8]. »

IV

Lisons maintenant la première phrase de l'*Institution* : « Toute la somme de nostre saigesse, laquelle mérite d'estre appellée vraie et certaine saigesse, est quasi comprinse en deux parties : à sçavoir la congnoissance de Dieu et de nous-

1. *Opera*, LIII, p. [illegible]. — 2. *Ibid.*, p. 477. — 3. *Sermons sur le Deuteronome. Opera*, XXVI, p. 101, [illegible] — 4. *Ibid.*, p. [illegible] — 5. *Sermons sur la Seconde epitre à Timothee. Opera*, LIV, p. 155. — 6. *Ibid.*, [illegible] — 7. *Ibid.*, p. 287. — 8. *Opera*, LIV, p. 291.

mesmes[1]. » De là, les deux premiers chapitres de l'édition de 1539 : chap. I, « De la congnoissance de Dieu ; » chap. II, « De la congnoissance de l'homme et du libéral arbitre ; » non pas, remarquons-le, *de Dieu* et *de l'homme*, mais *de la connaissance*[2] de Dieu et de l'homme. C'est seulement au chap. IX, du premier livre, que commencera l'étude proprement dite de Dieu.

Dès lors, la première question qui se pose est celle-ci : des deux connaissances « laquelle va devant et produit l'autre ? » Calvin fait une réponse bien caractéristique : « Si n'est-il pas toutesfois aisé à discerner[3]. » Le premier chapitre du premier livre, dans l'édition définitive (1559), porte pour titre : « Comment la cognoissance de Dieu et de nous sont choses conjointes et du moyen de ceste liaison » (*et quomodo inter se cohaereant*[4]).

Il y a donc deux méthodes possibles. On peut soutenir que l'homme doit commencer par se connaître lui-même : « Par les biens qui distillent du ciel sur nous, goutte à goutte, nous sommes conduits comme par petits ruisseaux à la fontaine[5]. » Et d'une manière générale : « Par le sentiment de nostre petitesse, rudesse, vanité, mesmes aussi perversité et corruption, nous recongnoissons que la vraie grandeur, sapience, vérité, justice et pureté gist en Dieu[6].... Parquoy un chascun de nous n'est seulement incité à chercher Dieu par la congnoissance de soy mesme, mais est conduict et quasi mené par la main à le trouver[7]. » — Cela, c'est la méthode apologétique, qui est de plus en plus suivie à notre époque, et l'on comprend pourquoi.

Mais on peut soutenir aussi que, pour se bien connaître, l'homme doit commencer par connaître sa cause, son Créateur, son modèle, Dieu. Par exemple, comment juger de la sainteté d'après notre humanité « qui est toute pollue ? » On

1. B^F, p. 1. — Le premier texte, celui de 1536, portait : « Summa fere sacrae doctrinae duabus his partibus constat : cognitione Dei ac nostri ». (*Opera* I, p. 27.) — Il est ainsi modifié en 1539 : « Tota fere sapientiae nostrae summa, quae vera demum ac solida sapientia censeri debeat, duabus partibus constat : cognitione Dei et nostri. » (*Ibid.*, p. 279.) Et, bien que désormais ce texte latin n'ait plus été modifié (voir en 1559, *Opera* II, p. 31), nous en avons deux traductions plus ou moins modifiées ; celle de 1541 que nous avons donnée, celle de 1560 que voici : « Toute la somme presque de nostre sagesse, laquelle, à tout conter, mérite d'estre réputée vraye et entière sagesse, est située en deux parties : c'est qu'en cognoissant Dieu, chacun de nous aussi se cognoisse » (I, 1, 1). Ceci est plus qu'une traduction, c'est une transformation, et on sait qu'elle est attribuée à Calvin lui-même. A propos de cette déclaration M. Ernest Martin (*La science du christianisme*, p. 105) dit : « Voilà le but et le champ de la science nettement posés dans des termes qui n'ont rien de scolastique ni de conventionnel : ils sont même plus pratiques que proprement scientifiques.... Des termes même employés par Calvin, on peut induire que, pour lui, l'essentiel dans la vie de l'homme, c'est sa relation avec Dieu. » — Astié rapproche les paroles de Calvin de celles de Vinet : « Puisque l'homme est, Dieu est ; l'image révèle l'original, l'ombre dénonce l'objet, l'empreinte accuse le coin... Il n'y a que deux choses réelles, Dieu en lui-même et la pensée de Dieu en l'homme. A mesure que cette pensée se retire, la réalité se retire d'autant ». (Astié, « *L'Institution* de Calvin et la crise théologique actuelle, » dans le *Chrétien évangélique*, 1861, p. 267).

2. « Non pas de la connaissance de Dieu, mais de la manière d'y arriver. » Köstlin, *Stud. u. Krit.*, p. 48.

3. I, 1, 1. (B^F, p. 1, dit : « Il n'est pas facile de discerner laquelle des deux précède et produit l'autre. »)

4. La traduction de 1560 commence par ce non sens : « et du moyen et liaison ». L'édition de 1566 corrige et dit : « du moyen de ceste liaison. » *Opera*, III, p. 38, n. 2.

5. 1559, I, 1, 1. — 6. Le texte de 1559 modifie et développe. — 7. B^F, p. 1 ; I, 1, 1.

ne peut juger la réalité que d'après l'idéal. Pour avoir une juste idée de la lumière il faut regarder le soleil ; sinon, à ne contempler que du noir, nous risquons d'estimer que « ce qui est d'une blancheur obscure, ou bien encores à demy gris, est le plus blanc du monde[1]. » De même pour les biens spirituels : « Si nous dressons une fois nostre cogitation au Seigneur... ce qui nous plaisoit auparavant, soubz couleur de justice, apparoistra estre souillé de très grande iniquité[2]. » Dirons-nous que c'est ici la méthode dogmatique proprement dite, *a priori*, déductive, opposée à la méthode apologétique? Ce serait risquer de tomber dans une erreur d'où nous ne sortirions ensuite que difficilement. Car il ne s'agit pas d'une idée de Dieu, d'où Calvin va déduire dialectiquement une série d'autres idées, jusqu'à ce qu'il arrive à l'idée de l'homme. En réalité, et tout de suite, nous constatons le fait capital : nous ne sommes pas sur le terrain de la dialectique, dans le domaine de la spéculation et de l'abstraction. Ce que nous rencontrons tout de suite, c'est le sentiment religieux : non pas deux idées, déduites l'une de l'autre, soit comme postulat, soit comme conséquence, mais deux réalités, deux êtres, deux personnes, dans les rapports intimes de créateur et de créature, de père et d'enfant. Aussi les deux méthodes (et nous regrettons que ce mot irremplaçable soit de nature à favoriser les malentendus) sont inséparables en pratique, et Calvin les mélangera constamment : une connaissance conduit à l'autre. Il parlera de Dieu et de l'homme dans son premier livre; il parlera de Dieu et de l'homme dans son second livre, et son troisième livre parlera de la morale avant de parler de la prédestination, le sujet le plus métaphysique, si l'on veut, de sa Dogmatique et, en tout cas, le dernier.

V

Toutefois on ne peut traiter de tout en même temps. Et, dit Calvin, « néantmoins, comment que ce soit que la congnoissance de Dieu et la congnoissance de nous soyent ensemble mutuellement conjoinctes, si est-ce que l'ordre[3] requiert que nous metions celle de Dieu premièrement, puis après que nous descendons à l'autre[4]. »

Cette connaissance, qui doit ainsi venir la première, nous offre deux traits, également caractéristiques. Voici le premier : nous ne connaissons Dieu que quand nous comprenons « ce qui est utile pour sa gloire (*utile in ejus gloriam*)[5]. » Si jamais théologie a commencé tout son travail en répétant le premier

1. Sans que le texte latin ait changé, 1560 traduit : « brun ou de couleur obscure et moyenne ».
2. Br, p. 3 ; 1560 traduit : « rendra une odeur puante d'iniquité ». I, I, 2.
3. 1539 : *Ordo recte dicendi*. Edition de 1550 et suivantes : *Docendi* au lieu de *dicendi*.
4. Br. p. 4, 5; I, I, 3. — Calvin dit encore : « Nous ne pouvons cognoistre Dieu clairement et d'un sens arresté (*liquido et solide*) sinon que la cognoissance de nous-mesmes soit conjointe et comme réciproque [illegible] 1559, I, XV, 1.
5. 1559, I, II, 1. Le chapitre est intitulé, non pas : Qu'est-ce que Dieu? mais : « Que c'est de cognoistre Dieu? »

mot du cantique des anges, c'est la théologie réformée : l'honneur de Dieu ! *Gloria Dei*[1].

C'est l'honneur de Dieu que proclame le premier paragraphe du premier Catéchisme de Calvin, celui de 1537 : « Il appert que nous sommes tous créez à ceste fin que nous cognoissions la majesté de nostre créateur ; l'ayant cognue, que l'ayons sur tout en estime et que l'honorions de toute crainte, amour et révérence[2]. » — C'est l'honneur de Dieu que proclame et enseigne le premier paragraphe du second Catéchisme de Calvin, celui de 1541 : « *Le ministre :* Quelle est la principale fin de la vie humaine ? — *L'enfant :* C'est de congnoistre Dieu. — *Le ministre :* Pourquoy dis-tu cela ? — *L'enfant :* Pour ce qu'il nous a créé et mis au monde pour estre *glorifié* en nous. Et c'est bien raison que nous rapportions nostre vie à sa *gloire* puisqu'il en est le commencement.... — *Le ministre :* Mais quelle est la vraye et droicte congnoissance de Dieu ? — *L'enfant :* Quand on le congnoist afin de l'*honnorer*. — *Le ministre :* Quelle est la manière de le bien *honnorer ?* — *L'enfant :* C'est que nous ayons toute nostre fiance en luy ; que nous le servions en obéissant à sa volunté,... et que nous recongnoissions, tant de cueur que de bouche, que tout bien procéde de luy seul[3]. »

Et c'est cet Honneur de Dieu que Calvin proclame, chante, peut-on dire, du haut de la chaire de Saint-Pierre : « Si nous considérons que c'est de sa gloire, elle mérite bien d'estre plus précieuse que tout le monde. Que voit-on au ciel, et en la terre, sinon des petites estincelles de la *vertu*, *et justice*, *et bonté*, *et sagesse*, *lesquelles sont infinies* en Dieu ? Et ainsi, il n'y a point de mesure ; mais nous en avons seulement quelques petits signes, et marques au ciel et en la terre. Il vaudroit donc mieux que le monde perist un million de fois, que la *gloire* de Dieu fust obscurcie. Or, maintenant on ravit sa *gloire* aux idoles, voire on l'attribue à Satan, quand son *service* est corrompu. Il n'est point donc question ici de s'endormir et ne faut point user de grâce ; comme nous avons accoustumé de faire bon marché de l'*honneur de Dieu*, nous laissons couler tout cela, et semble que ce n'est rien. Or, au contraire nous voyons comme il met ici toutes les villes en ruine, si son *honneur* y a esté violé. Et ainsi, cognoissons qu'il n'est plus question de nager entre deux eaux, comme on a de coustume, si on veut garder *la religion en son entier*, mais que les sacrilèges, c'est-à-dire les outrages qui se font à *la majesté de Dieu*, doivent être punis. Si on cognoist, et que nature

1. Quand il est question d'honneur, ce n'est jamais à propos de l'essence d'un être, mais toujours à propos de sa manifestation devant d'autres êtres. Rendre honneur à quelqu'un, c'est reconnaître la valeur de la personne qui se manifeste. Et l'honneur suprême consiste à se laisser influencer par la personne que l'on honore, à accorder à cette personne l'autorité, la domination, la souveraineté. Il va dès lors de soi que Dieu, se manifestant à l'homme, mérite et réclame un honneur absolu. Dieu se manifestant est appelé la *gloire* de Dieu, c'est-à-dire que sa *gloire* n'est pas distincte de lui. Et la fin de l'homme c'est de glorifier Dieu ou de l'adorer. « Faites tout pour la *gloire* de Dieu, » I Cor., X, 31. « Glorifiez Dieu dans vos corps et dans vos esprits. » *Ibid.*, IV, 20. — Voir *Real-Encyclopedie*, 2e édit., article *Ehre* de Robert Kübel.

2. *Instruction et confession de foy*, dont on use en l'Eglise de Genève, 1537, *Opera*, XXII, p. 33.

3. *Le Catéchisme de l'Eglise de Genève*, *Opera*, VI, p. 9. — Pour la date, voir Marc Bœgner, *Les Catéchismes de Calvin* (thèse), 1905, p. 41.

enseigne, que les larrecins, et meurtres, et brigandages, et tous pillages ne soyent point à supporter : que sera ce quand le *nom de Dieu* sera blasphémé, qu'on aura perverti *toute religion*, qu'on falsifiera la *pure doctrine* pour desbaucher le peuple, et rompre l'union de foy ? O ! il ne faut point dissimuler à cela : car ce sont crimes par trop énormes[1]. »

Ainsi, Gloire, Honneur, Nom, Service, Religion, sont des termes absolument synonymes et échangeables entre eux.

VI

Nos citations l'ont déjà montré. Par ces mots de gloire, d'honneur de Dieu, il faut bien se garder de comprendre un objet de connaissance et de respect pour notre seule intelligence : « A parler droictement, dit Calvin, continuant à exposer ce qu'est pour lui la connaissance de Dieu, nous ne dirons pas que Dieu soit cognu, où il n'y a nulle religion, ne piété[2]. » Une connaissance purement théorique de Dieu serait insuffisante et dangereuse : « Nous avons yci a noter que nous sommes conviez à une cognoissance de Dieu, non pas telle que plusieurs imaginent, assavoir qui voltige seulement au cerveau (*in cerebro tantum volitet*) en spéculant, mais laquelle ait une droite fermeté et produise son fruict, voire quand elle est deuement comprinse de nous et enracinée au cœur (*radicemque agat in corde*)[3]. »

In cerebro, *in corde!* voilà les deux mots : la connaissance de Dieu est affaire non seulement du cerveau, mais du cœur.

Calvin insiste. Il faut une connaissance telle que nous imaginions, non pas « un Dieu en l'air, sans en avoir en nous le sentiment par expérience, » mais un Dieu « prochain, et familier à nous, et qui, mesmes, se communique ; » un Dieu que nous n'avons pas besoin « de chercher loing, veu qu'il habite en chascun de nous par sa vertu » : telle est « l'inquisition de Dieu, » à laquelle il faut nous livrer, « laquelle tient tellement notre esprit en admiration, qu'elle le touche semblablement et luy en donne vray sentiment »[4]. A tel point la connaissance est faite d'idées, d'impressions, de sentiments, à tel point la religion procède de la piété.

Et voici la définition de la piété telle que Calvin arrive à la formuler en 1559 : « J'appelle Piété, une révérence et *amour de Dieu* conjointes ensemble, à la quelle nous sommes attirez, cognoissans les biens qu'il nous fait. Car jusques à ce que les hommes ayent ceci bien imprimé au *cœur*, qu'ils doivent tout à Dieu, qu'*ils sont tendrement nourris sous son soin paternel;* brief, qu'ils le tiennent autheur de tout bien, en sorte qu'*ils n'appétent rien que luy*, jamais ils

1. [illegible] *Deutéronome*. *Opera* XXVII p. 266. — 2. I, II, 1.

3. [illegible] I, V, 9. Le texte de 1559 a renforcé le mysticisme déjà profond du texte de 1530, qui disait seulement : « Et fault icy observer, que nous sommes convyez à une congnoissance de Dieu, qui ne gist point seulement en vaine spéculation, mais laquelle est utile et fructueuse, si elle est une fois comprise [illegible] p. 13, 14. I, V, 9.

ne s'assujettiront d'une franche dévotion à luy ; qui plus est, s'ils ne *mettent en luy toute leur félicité*, jamais ne s'y adonneront en vérité et rondeur [1]. »

Amour de Dieu ; cœur ; tendrement nourris sous son soin paternel ; ne désirer que Dieu ; mettre en lui toute sa félicité.... quelle inépuisable abondance d'expressions affectueuses, touchantes, tendres ! Oui, mais voici le sentiment supérieur à tous les sentiments : la souveraineté de Dieu. Après le *Deo gloria*, voici le *soli Deo gloria :* « Il ne suffira point de savoir en confus qu'il y ait quelque Dieu qui mérite d'estre seul adoré, si nous ne sommes aussi persuadez et résolus que le Dieu que nous adorons est la fontaine de tous biens (*fontem omnium bonorum*) afin de ne rien chercher hors luy (*quid alibi*). Voicy mon intention : c'est que non seulement, ayant une fois créé ce monde, il le soustient par sa puissance infinie, il le gouverne par sa sagesse, garde et préserve par sa bonté, et sur tout a le soin de régir le genre humain en justice et droiture, le supporter par sa miséricorde, l'avoir sous sa protection ; mais aussi qu'il nous faut croire qu'il ne se trouvera ailleurs (*nusquam*) qu'en luy une seule goutte (*gutta*) de sagesse, clarté ou justice, vertu, droiture ou vérité, afin que, comme ces choses découlent de luy, et qu'il en est la seule cause, aussi que nous apprenions de les attendre toutes (*omnia*) de luy, et les y chercher, et sur cela, que nous apprenions de luy rapporter le tout et le tenir de luy avec action de grâces (*omnia ab ipso expectare et petere*). Car ce sentiment des vertus de Dieu, est le seul bon maistre et propre pour nous enseigner piété, de la quelle la religion procède [2]. »

Disons tout en un mot : pour Calvin, la *religion* et la *piété* sont une seule et même chose ; la religion, c'est la piété [3].

VII

Nous avons à peine effleuré une prétendue question de méthode et, — tellement cette question est importante, — nous avons déjà pénétré jusqu'au plus profond du système calviniste et des discussions qu'il soulève. Malheureusement (nous pardonnera-t-on la présomption de cette observation préalable ?) nous nous heurtons à un malentendu presque universel. On s'est demandé laquelle des deux méthodes Calvin avait suivie, et on a oublié que ce que Calvin présente comme deux méthodes, ce ne sont pas les deux méthodes de notre scolastique ; que, loin de les distinguer, il les a unies étroitement ; et que dès lors vouloir faire rentrer l'*Institution* dans le cadre des *Dogmatiques* habituelles, c'est fausser ces cadres et violenter cette *Institution*.

1. 1559, I, II, 1. 2. 1559, I, II, 1.

3. Voici des textes ajoutés en 1559 : « La cognoissance de Dieu n'est pas située en quelque froide spéculation, mais elle attire avec elle le service (*cultum*) d'iceluy.... J'estime que ce mot de religion est opposé à la trop grande licence et excessive (*vagæ licentiæ*), que la plus part du monde s'est permise.... Religion emporte autant comme une retraite et discrétion meure et bien fondée [cette proposition est ajoutée par le texte français au texte latin], car la vraye piété, pour avoir certain arrest et ferme (*ut in firmo gradu consulat*), se recueille (*relegit*) en ses limites. » I, XII, 1. (*Relegit*, *religio*).

Mais, cela observé, il faut rendre hommage à la science des théologiens qui, il y a 60, 70, 80 ans[1], traitant cette question de la méthode, ont été amenés à étudier d'une façon générale les différences et les ressemblances caractéristiques entre les deux confessions luthérienne et calviniste. Ils nous ont donné toute une littérature, composée de plusieurs volumes très remarquables, et d'un plus grand nombre d'articles de Revues, envers lesquels l'oubli est singulièrement injuste.

1. On peut presque dire que Goebel, pasteur réformé, posa la question en 1827[2]. En 1843, le célèbre professeur Ullmann[3] résuma tout le débat auquel avaient pris part Lange (1841) et Schneckenburger (1842). Les principales idées émises étaient celles-ci : les luthériens combattent surtout la fausse sainteté des œuvres judaïques, les réformés combattent surtout la déification de ce qui est créé, le paganisme. — Les luthériens suivent la voie mystique ; les réformés la voie biblique. — Les luthériens poursuivent surtout un intérêt religieux ; les réformés, un intérêt moral. — La réformation luthérienne crée une théologie ; la réformation réformée crée une église. — La théologie luthérienne est plus objective ; la théologie réformée est plus subjective....

2. Tout cela était un intéressant mélange de vérités et d'erreurs. Alexandre Schweizer donna au débat une impulsion et un intérêt nouveaux, en montrant que toutes les différences venaient d'une différence de méthode. En 1844, il publia sa *Dogmatique de l'Eglise évangélique réformée*, complétée, dix ans plus tard, par *Les dogmes fondamentaux du protestantisme*[4]. C'est lui qui mit en avant l'idée que le principe matériel de la Réforme réformée, c'est la souveraineté de Dieu, et non la justification par la foi[5] ; affirmation qui permettra à des théologiens ultérieurs de conclure : comme le vrai principe matériel de la Réformation est la justification par la foi, la Réforme réformée n'a pas eu le vrai principe matériel de la Réformation. Ensuite, Schweizer renversa l'opinion émise par Goebel et Ullmann, à savoir que la théologie luthérienne, c'est la théologie objective, et la théologie réformée, la théologie subjective, et il substitua l'opinion contraire, à savoir que la théologie luthérienne, c'est la théologie subjective, et la théologie réformée, la théologie objective. Le fait seul que des

1. C'était à propos des tentatives du gouvernement faites pour introduire dans l'Eglise de Prusse le régime que l'on appelle l'Union.

2. Goebel, *Die religiöse Eigenthümlichkeit der lutherischen und reformirten Kirche*. Bonn, 1827.

3. Ullmann, *Zur Charakteristik der reformirten Kirche*, mit Beziehung auf neuere litterärische Erscheinungen. *Studien und Kritiken*, 1843, p. 752.

4. A. Schweizer. *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche*, dargestellt und aus den Quellen belegt. Zürich, 1844. — *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformirten Kirche*. Zürich, 1854.

5. Schneckenburger, qui combat Schweizer sur presque tous les points, lui donne raison sur celui-ci : « Cela résonnera étrangement et désagréablement à plus d'une oreille que le principe de la justification par la foi ne soit pas le principe matériel de la doctrine réformée. Mais l'auteur obtiendra gain de cause sur ce point. » *Studien u. Kritiken*, 1847, p. 952.

théologiens aussi compétents pouvaient soutenir, et chacun avec de bons arguments, c'est-à-dire avec des faits et des textes, des thèses contraires, prouve assez que ces thèses étaient à la fois vraies et fausses, et par conséquent également inacceptables dans leur intégralité.

3. A ce moment, Baur, d'origine luthérienne, reprit la thèse que Schweizer, d'origine réformée, avait fait tourner à l'éloge de la dogmatique réformée, la poussa à l'extrême, et la fit tourner à l'éloge de la dogmatique luthérienne [1].

Baur, c'était le fameux Baur, le chef de l'école de Tubingue, le prince des critiques négatifs. Mais, par un phénomène qui étonne plus un Français qu'un Allemand [2], chez Baur la passion critique s'alliait très bien avec un certain fanatisme luthérien. C'est ainsi qu'avec sa subtilité affinée, avec sa logique formelle, qui ne recule devant rien, devant la protestation d'aucun fait, il réduisit la théologie réformée à une simple idée et à l'évolution dialectique de cette idée. Il exagéra les exagérations de Schweizer, et la théologie réformée fut déclarée construite toute entière de haut en bas (*von oben nach unten*), tandis que la théologie luthérienne était tout entière construite de bas en haut (*von unten nach oben*) [2].

4. Heureusement que Schweizer et Baur trouvèrent un adversaire digne d'eux dans la personne de Schneckenburger. Tandis que Baur est un logicien critique, Schneckenburger est un fin psychologue, et ses études sont aussi remarquables au point de vue historique qu'au point de vue dogmatique. Il montre qu'à l'exemple de Mélanchthon, les luthériens jusqu'à Calixte (c'est-à-dire pendant la première époque du luthéranisme, pendant que se développaient sponta-

1. Nous verrons qu'un phénomène analogue s'est reproduit pour Ritschl.

2. Dr Baur, *Ueber Princip und Charakter des Lehrbegriffs der reformirten Kirche* in seinem Unterschiede von dem der lutherischen, mit Rücksicht auf A. Schweizer's Darstellung der reformirten Glaubenslehre. *Theolog. Jahrbücher*, 1847, VI, (p. 309-387), p. 324. — Voir encore Dr Baur, *Noch ein Wort* über das Prinzip des reformirten Lehrbegriffs. *Theolog. Jahrbücher*, 1848, VII, p. 419-443. — Si l'on veut voir jusqu'où peuvent conduire ces exagérations, on peut lire quelques pages de M. Samuel Berger : « Quelle est la raison d'être de la Réforme, la différence fondamentale qui sépare le protestantisme du catholicisme? C'est la doctrine de la justification par la foi.... Or, il faut bien reconnaître que si Calvin est, sur ce point, après Luther, le grand docteur, il y a néanmoins une différence profonde entre sa conception de la justification et celle des luthériens. C'est que Calvin part de Dieu, Luther de l'homme. L'un [Calvin] est un philosophe, l'autre [Luther] est un moraliste [Calvin le moins moraliste des deux Réformateurs!] ; l'un glorifie le Dieu juste et tout-puissant, l'autre console le pécheur pardonné. Tout est là, et l'esprit de la Réforme est avec celui qui a le premier saisi et prêché cette doctrine centrale de la justification, avec l'auteur du traité de la *Liberté chrétienne.* » Ainsi l'esprit de la Réforme n'est pas avec Calvin. On a remarqué que Calvin, déchu du titre de moraliste, ne conserve même pas le titre de théologien : il est traité de simple philosophe. En effet, d'après M. Berger, il n'y a de pensée théologique que chez les luthériens. « Si la théologie luthérienne a mieux compris les points principaux de la doctrine chrétienne, pourquoi l'Eglise luthérienne n'a-t-elle pas pu faire comprendre à la France ces doctrines fondamentales de la Réforme? N'est-ce pas qu'elle n'a pas su... traduire le latin de la théologie dans le simple langage de la pensée française?... Néanmoins, malgré toute son insuffisance, ceux qui cherchent la pensée vont naturellement à elle, car ils savent, et nul ne peut l'ignorer, que l'esprit dogmatique est luthérien. » *Revue chrétienne*, 1897, p. 166-169. *L'Eglise luthérienne et la France.* On a là un assez bon résumé des préjugés et des injustices dont a été victime le Calvinisme.

nément les caractères particuliers de leur confession) ont suivi la méthode que Schweizer et Baur déclarent être la méthode exclusivement réformée. En même temps Calvin, le fondateur de la dogmatique réformée, suivait la méthode prétendue exclusivement luthérienne! Dans sa division trinitaire de la Dogmatique, Calvin se tient visiblement à l'ordre du symbole apostolique; il n'y a aucune trace de déductions, tirées de l'idée de Dieu. Et, ce qui est caractéristique, il commence avec un lieu commun, non pas sur Dieu, mais sur la connaissance de Dieu, cette connaissance qui, dans l'état naturel, est troublée et insuffisante. Chez les successeurs de Calvin, ces premières notions sur Dieu sont ordinairement précédées par des explications pratiques. Il faut noter de plus que, depuis l'apparition du catéchisme d'Heidelberg, le travail dogmatique de l'Eglise réformée, pendant presque un siècle, a consisté dans l'étude et l'explication de ce livre, lequel suit une méthode diamétralement opposée à la méthode synthétique et déductive. En réalité, en face de la méthode scolastique et synthétique, réintégrée par Mélanchthon dans l'Eglise luthérienne, et suivie d'une façon presque constante pendant deux siècles, la dogmatique réformée présente une si libre diversité, que l'on a pu dire avec raison : « Il y a autant de méthodes diverses qu'il y a de théologiens. » Un très petit nombre d'entre eux s'est servi de la méthode synthétique et déductive. Parmi ceux-là ne se trouvent pas précisément les hommes que l'on a coutume d'invoquer comme des autorités [1].

A cette réfutation générale, Schneckenburger ajoute une preuve particulière et originale du subjectivisme, ou plutôt de la part de subjectivisme que renferme la doctrine réformée [2] : il s'agit de ses rapports avec le kantisme.

« A cause de cet élément subjectif, la doctrine réformée a certainement quelque parenté avec celle des philosophes modernes, qui s'oppose à un dogmatisme fermé et étroit, qui a entrepris une revision de la connaissance et de ses limites, qui a ramené toute connaissance à des origines subjectives, et qui a établi la certitude des idées religieuses sur le fondement qui ne peut être ébranlé, la conscience morale, et ses postulats imprescriptibles. Nous avons nommé le kantisme. La connaissance ramenée de l'objet au sujet, l'esprit de recherche, d'examen, de sobriété rationnelle, la prédominance des intérêts moraux, la liaison des doctrines religieuses et des principes anthropologiques, même la tendance à donner une forme rationnelle aux dogmes positifs, tout cela

1. *Theologische Jahrbücher*, 1848, p. 73-77.

2. Lange avait dit avant Schneckenburger : « La méthode vraiment luthérienne de Mélanchthon,.... et d'autres jusqu'à nos jours, part de l'objectivité de l'être, de Dieu, tandis que la dogmatique réformée a un fondement anthropologique, et se place d'une façon générale à un point de vue anthropologique. Ainsi Calvin ne commença pas tout de suite par une doctrine de Dieu, comme Mélanchthon, mais par la doctrine de la connaissance de Dieu. Ainsi, dans le système si réformé qu'on appelle la théologie fédéraliste de Coccejus, l'homme est toujours considéré dans son rapport avec Dieu, jusqu'à Schleiermacher, qui a trouvé que le but de la dogmatique était d'étudier scientifiquement le sentiment pieux, chrétien, et de le décrire dans sa genèse.... » J.-P. Lange. *Antrittsrede*. Welche Geltung gebührt der Eigenthümlichkeit der reformirten Kirche immer noch in der wissenschaftlichen Glaubenslehre unserer Zeit. Zurich, 1841.

établit entre le kantisme et la dogmatique réformée des rapports évidents[1]. » Il y a bien là, malgré des différences profondes et essentielles, un certain air de famille, également à l'honneur du kantisme et du calvinisme.

Enfin, poussant son analyse jusqu'au fond même de la question, Schneckenburger ajoute : Le sentiment de la misère du péché, et le sentiment de la rédemption opérée par Christ sont aussi le fond de la piété réformée, et l'expression doctrinale de ce double sentiment est aussi l'intérêt fondamental de la dogmatique réformée. Sans doute, dans la manière dont le réformé réalise ces sentiments, dans la manière dont sa dogmatique les exprime, le sentiment de l'absolue dépendance de Dieu joue son rôle, et le sentiment de la dépendance donne aux sentiments de misère et de rédemption leur forme. Mais le sentiment de dépendance n'est pas le premier : il naît des sentiments de misère et de rédemption, et réagit sur eux, voilà tout. « La vraie source de l'anti-paganisme réformé n'est pas le sentiment de la dépendance absolue, abstraite et vague, c'est le sentiment du salut obtenu uniquement en Dieu, par Christ[2]. »

Ainsi, les deux dogmatiques, luthérienne et réformée, sont également et tour à tour théologiques et anthropologiques, objectives et subjectives[3]. Ce qui les différencie, c'est une différence psychologique. — « Le luthérien avec son sentiment prédominant de la faute a besoin de la justification. Il l'obtient dans la foi au Christ, foi produite par Dieu. Le moment où la justification est sensible à la foi, comme une action objective de Dieu, est le moment principal. A ce moment commence l'état de grâce.... Le réformé a surtout le sentiment de la gêne, de la misère : il a besoin d'une guérison qui l'excite. Celle-ci commence avec le commencement de la foi. La foi, la vraie foi, véritable *unio cum Christo* possède dès sa naissance tous les trésors du salut, quoique la certitude de ces trésors soit postérieure et progressive. Quant à savoir si j'ai la vraie foi, si je suis uni à Christ, si je suis participant des trésors de sa grâce, je ne puis en être certain que par mes œuvres. La conscience religieuse ne se réalise, ne prend possession d'elle-même que dans l'énergie de la volonté. La cause objective de mes œuvres, auxquelles je suis constamment poussé par la foi, et la cause objective de ma foi, cause de mes œuvres, c'est la grâce de Dieu qui me fait naître à une nouvelle vie. Le moment principal ici, ce n'est pas la foi devenant consciente de la justification, c'est la naissance de la foi[4]. »

1. D. Schneckenburger. *Berner Osterprogramm :* P.-A. Stapferi, theologi bernensis, Christologia, cum appendice cognationem philosophiae Kantianae cum ecclesiae reformatae doctrina sistente. Bernae, 1842. — Voir Ullmann, p. 771-777.

2. *Studien u. Kritiken*, 1847, p. 947-983. Die Glaubenslehre von Schweizer (Critique de Schneckenburger), p. 954.

3. M. Tissot dira, 50 ans plus tard : « En certains dogmes si le luthéranisme est subjectif par excellence, en d'autres il est objectif, et le privilège de la subjectivité revient alors au calvinisme. » « Luthéranisme et calvinisme, » dans la *Revue de théologie et des questions religieuses* (Montauban), 1897, p. 20.

4. *Studien und Kritiken*, 1847, p. 960. Baur est obligé de reconnaître que Schneckenburger a raison. Dans son langage scolastique il dit : « L'intérêt subjectif du salut sur lequel Schneckenburger veut faire reposer tout le système est, lui aussi, un trait caractéristique. Autant le système par son idée absolue de

Avec une clarté plus française M. Tissot a exprimé ces fines pensées, les a comme illustrées quand il a écrit : « Luther semble dire : *Credo, ergo sum;* Calvin : *Ago, ergo credo.* Pour le luthérien, Christ est le roi, qui, en le prenant à son service, le sépare du monde, le sort de sa corruption, de ses agitations et le fait jouir de la paix, de la contemplation, de l'adoration. Pour le réformé, Christ est le roi qui l'enrôle au saint combat.... Un des plus vastes esprits de notre âge, celui qui disait fièrement : « Je me lasse de tout, sauf de comprendre », le grand Gœthe, dans *Wahrheit und Dichtung*, a personnifié en Lavater la piété réformée : « Il se sentait, avec toutes ses énergies, poussé à l'activité, de telle sorte que je n'ai connu personne qui agît d'une manière plus continuelle que lui, » et en Mlle de Klettenberg la piété luthérienne : « Mlle de Klettenberg se comportait vis-à-vis de son Sauveur comme vis-à-vis d'un bien-aimé, auquel on s'abandonne complètement, mettant en sa personne toute sa joie et toute son espérance[1]. »

VIII

Si nous revenons au point d'où nous sommes partis, l'honneur de Dieu, nous reconnaîtrons que, dans cette grande discussion, il y a beaucoup d'observations remarquables, beaucoup de résultats acquis. Et cependant, incomplètement satisfaits, nous demanderons si tous ces théologiens ont laissé à l'honneur (c'est-à-dire à la souveraineté) de Dieu la place qu'il occupe dans la pensée de Calvin. Le professeur Müller, dans sa *Symbolique*, a dit : « C'est la pensée centrale de la *piété* réformée ; non pas dans ce sens que Zwingle et Calvin, avec une pleine conséquence, auraient construit un système théologique de ce principe supérieur, mais cette pensée domine toutes leurs pensées[2]. » Et, avec plus de précision encore, Viguet : « Cette vérité est à la fois une doctrine pour l'intelligence, un sentiment pour le cœur, un principe pour la volonté.... Ce principe, qui est un dogme, est autant et plus encore une obligation[3]. » Voilà qui nous fait entrevoir la vérité vraie. La souveraineté de Dieu, l'honneur de Dieu, c'est le principe qui embrasse, contient, domine, caractérise, détermine tous les autres, et le principe matériel de la justification par la foi et le principe formel de l'autorité de la Bible, un principe qui est plus qu'un principe ; c'est le calvinisme tout entier !

C'est ce qu'a admirablement exprimé l'éminent dogmaticien de la Faculté libre d'Amsterdam, d'un esprit si profondément calviniste, Bavinck : « Le calvinisme est un type spécifique parmi les églises et les confessions protestantes.

Dieu présente le caractère de l'objectivité, autant le sentiment religieux et dogmatique a son centre de gravité dans le sujet.... Le moi qui veut être absolument certain de son salut devient lui-même une puissance absolue, et les dogmes objectifs apparaissent comme des postulats de Kant. » *Theologische Jahrbucher. Noch ein Wort*, 1848, VII, p. 430, 431. Mais enfin cet objectivisme a beau être du subjectivisme, et ce subjectivisme de l'objectivisme, le Dr Baur n'affirme pas moins qu'il a raison en maintenant son opinion première et contraire.

1. [illegible] — 2. Karl Müller, *Symbolik*, 1896, p. 445, 446. — 3. C.-O. Viguet, *Étude sur le caractère distinctif de Jean Calvin*, 1864, p. 10, 58.

Souvent ce type est désigné sous le nom de *réformé*. Cependant, les mots *réformé* et *calviniste*, quoique rapprochés par leur signification, ne sont pas du tout équivalents, le premier étant plus étroit, moins compréhensif que le second. Le mot *réformé* pose seulement une distinction religieuse et ecclésiastique ; il indique une pure conception théologique. Le terme de *calviniste* est d'une application beaucoup plus étendue et indique un type spécifique, au point de vue politique, social et civil. Il représente l'idée caractéristique de la vie et du monde dans son ensemble, telle qu'elle a été créée par le puissant génie du Réformateur français. *Calviniste* est le nom du chrétien *réformé*, en tant que celui-ci montre un caractère spécifique, une physionomie distincte, non seulement dans l'église et dans la théologie, mais aussi dans la vie sociale et politique, dans la science et dans l'art. — Le principe fondamental de ce calvinisme est la souveraineté absolue de Dieu : non pas un attribut spécial de Dieu, par exemple, son amour ou sa justice, sa sainteté ou son équité, mais Dieu lui-même, comme tel, dans l'unité de tous ses attributs et la perfection de son être entier. Voilà le point de départ de la pensée et de l'action du *calviniste*. De ce principe fondamental tout ce qui est spécifiquement *réformé* peut être dérivé et expliqué. C'est lui qui a conduit à la profonde distinction entre ce qui appartient à Dieu et ce qui appartient à ses créatures, à la foi en la seule autorité des saintes Ecritures, à la suffisance de Christ et de son œuvre, à l'omnipotence de l'œuvre de la grâce. De là, la profonde distinction entre l'humain et le divin dans la personne et les deux natures de Christ, entre la vocation externe et la vocation interne, entre le signe et ce qui est signifié dans le sacrement. De cette source encore est sortie la doctrine de l'absolue dépendance de la créature, comme elle est exprimée dans les confessions calvinistes, à propos de la Providence, de la préordination, de l'élection, de l'impuissance de l'homme[1]. — Par ce principe le calviniste a été amené à se servir constamment de la méthode théologique, qui le distingue des Romanistes et des autres théologiens protestants. Non seulement dans tout le domaine théologique, mais dans tous les domaines de la vie et de la science, son effort a pour but de reconnaître et de maintenir Dieu comme Dieu, en face de toute créature.... Il y a quelque chose d'héroïque, de grand, d'imposant dans cette conception calviniste. Considéré de ce point de vue, tout le cours de l'histoire devient une lutte gigantesque, à travers laquelle Dieu fait triompher sa souveraineté.... De Dieu toutes choses viennent, et c'est à lui que toutes retournent. Il est Dieu, et il reste Dieu, maintenant et toujours, Jéhovah, l'Etre, le seul qui est, qui fut et qui sera ! Pour cette raison, le calviniste a toujours recours à Dieu, et ne peut être satisfait avant qu'il ait ramené

1. Kuyper, le célèbre pasteur, professeur et homme d'Etat hollandais, dit : « C'est une méprise que de vouloir trouver le caractère spécifique du calvinisme dans la doctrine de la prédestination, ou dans l'autorité des Ecritures, ou dans la doctrine des alliances, ou dans la doctrine de la culpabilité héréditaire, ou dans le rigorisme de la vie, ou dans la forme presbytérienne du gouvernement ecclésiastique. Pour le calvinisme, tout cela ce sont des conséquences logiques, ce n'est pas le point de départ ; c'est un feuillage témoignant de la richesse de la végétation, ce n'est pas la racine d'où elle sort ». Kuyper, *Calvinisme and confessional Revision*, dans *The presbyterian and reformed Review*. 1891, p. 378-382.

toute chose au bon plaisir souverain de Dieu, comme à sa cause profonde et dernière. Il ne se perd jamais dans l'apparence des choses : il pénètre leur réalité. Derrière le phénomène, il cherche le noumène. les choses invisibles, dont les choses visibles sont sorties. Il ne s'arrête pas au milieu de l'histoire, mais, hors du temps, il monte dans les hauteurs de l'éternité. L'histoire n'est rien si ce n'est la révélation graduelle de ce qui est pour Dieu un éternel présent. Pour son cœur, pour sa pensée, pour sa vie, le calviniste ne peut trouver de repos dans ces choses terrestres, dans cette sphère du devenir, du changement, du passager. Des événements du salut il remonte jusqu'au décret du salut, de l'histoire il remonte jusqu'à l'idée. Il ne reste pas dans la cour extérieure du temple : il cherche à entrer dans le plus intime sanctuaire. Il voit tout *sub specie aeternitatis*. Si la religion, conformément à l'ancienne définition, est « la vertu par laquelle les hommes rendent à Dieu le culte et l'honneur qu'ils lui doivent, » et si la théologie, comme le mot l'indique, est la connaissance de Dieu et des autres choses mises, vis-à-vis de Dieu, dans un rapport de subordination, alors sûrement la religion du calviniste est la plus religieuse, et sa théologie est la plus théologique. Ce principe calviniste, cependant, est trop universel, et trop riche, et trop fécond pour permettre que son influence soit réduite à produire un type spécifique dans la sphère de la religion et de la théologie. Il produit une vue spécifique du monde et de la vie ; pour ainsi parler, une philosophie toute particulière. La vie morale qui pousse sur le sol calviniste présente une physionomie propre. D'abord, ce fait est digne de remarque : contrairement à l'attente et aux prédictions de tous les Pélagiens, le calvinisme a toujours produit une vigoureuse vie morale. L'histoire a montré que la confession de la souveraineté de Dieu, et de l'absolue dépendance de la créature, n'est pas seulement non-malfaisante, mais qu'elle est une grande productrice de moralité. La vérité est que la prédestination inclut aussi la prédestination des moyens, et que l'élection présuppose toujours une fin à laquelle elle tend. Qui dit élection, dit destinée, une œuvre de la vie, une vocation morale. Voilà pourquoi la vie morale, parmi les calvinistes, a toujours été caractérisée par l'activité et l'énergie, par un effort sans repos pour tout placer sous la discipline de la loi de Dieu et, ainsi, pour faire tout servir à sa gloire. On ne peut nier que, par conséquence logique, la moralité calviniste n'ait revêtu quelquefois un caractère de légalisme, une certaine austérité, une sévérité exagérée. Mais aussi le calvinisme a cultivé un certain nombre de vertus qui ont montré sa grande valeur pour la famille, pour la société et pour l'État. L'amour de la maison, la tempérance, la propreté, la simplicité, l'ordre, l'obéissance, la chasteté, le sérieux, l'industrie, l'économie, sont des vertus qui, de tous temps, ont fleuri parmi les chrétiens calvinistes. Et, comme le calvinisme a eu l'habitude d'exercer sa plus grande influence sur le peuple, il l'a formé en une classe de citoyens solides et industrieux qui, toujours et partout, ont fourni appui à l'Église et à l'État. De plus, et ceci est étroitement lié à cela, le calvinisme a développé son propre système, sa propre vie politiques. Incontestablement il y a dans le calvinisme une tendance républicaine

et démocratique. Le calviniste craint Dieu et aucun homme. L'autorité d'une créature sur une autre découle uniquement du don souverain de Dieu. Aucun pouvoir ne tire son origine d'un homme, n'est inhérent à sa personne. Il est inséparable de la charge.... Devant Dieu tous sont égaux, rois et sujets, oui, même les choses pauvres, faibles, méprisées sont choisies par Dieu pour les buts les plus sublimes, afin qu'aucune chair ne se glorifie devant lui. A lui l'obéissance est due avant et plus qu'à aucun homme. Voilà pourquoi le calvinisme a enfanté la liberté civile et politique, dont la Hollande, l'Angleterre et les Etats-Unis sont fiers, en face de l'Espagne, de l'Autriche, de l'Italie et même de l'Allemagne luthérienne. Séparation entre l'Eglise et l'Etat, liberté de la religion, liberté de conscience, indépendance dans la vie privée et publique, tous ces fruits mûrissent sur l'arbre du calvinisme. De la même manière, les principes du calvinisme portent en eux le germe d'un type spécifique de science et d'art, bien qu'il faille reconnaître que ce germe n'a pas été encore complètement développé.... Mais les potentialités sont là, tandis que la réformation luthérienne a manqué, depuis le commencement, de cette large universalité. Son principe anthropologique et sotériologique est trop étroit pour de tels développements, pour de telles applications; il s'est confiné dans la sphère religieuse et théologique. Le calvinisme, au contraire, a une tendance à embrasser le monde, il est catholique dans le meilleur sens du mot. Il en a parfaitement conscience et, fondé sur son principe, il tend avec calme et sans déviation au but que Dieu lui-même poursuit, la glorification de son nom[1]. »

IX

Si le calvinisme c'est la théologie de l'honneur, ou de la souveraineté de Dieu, cette théologie ne peut avoir qu'un nom technique : elle est *théocentrique*.

Nous venons de traverser une période où l'on a prétendu que la théologie *théocentrique* devait être remplacée par une théologie *christocentrique*. Cette nouvelle théologie est en train d'aboutir à des résultats déconcertants pour des esprits superficiels. Le Christ à qui l'on a tout sacrifié, qui devait être tout, commence à devenir peu de chose, et, pour telle école, déjà il n'est plus rien. Plus de divinité, plus d'autorité ni dans ses actes, ni dans ses paroles. Il ne reste plus de lui qu'une conscience, un esprit de plus en plus vague et dont l'existence devient problématique[2].

Inutile de dire que le calvinisme maintient au Christ une autre place, au Christ Dieu-homme, au Christ centre et source de tout le salut. Dans le calvinisme, la sotériologie a une place prééminente; mais elle n'est pas tout. Les

1. H. Bavinck. *The future of calvinism*, dans le *The presbyterian and reformed Review*, [illegible]

2. On a pu dire que telle nouvelle école, après avoir sacrifié dans la Trinité la première personne, Dieu le Père, puis la seconde, Dieu le Fils, ne conservait plus que la troisième : le Saint-Esprit. Et encore comment le conserve-t-elle ?

Moraves croient à l'identité de la sotériologie et de la théologie ; Zinzendorf appelle la théologie calviniste « la théologie du Dieu-père[1]. » Le calvinisme ne proteste pas contre cette ironie. Il offre, dans sa vaste théologie théocentrique, dont la sotériologie est une partie si importante, des richesses et un équilibre qu'il serait très dangereux, — les faits sont là pour le prouver, — d'appauvrir ou de compromettre. Citons un théologien calviniste d'Amérique, commentant cette devise de l'honneur de Dieu : « La doctrine de Dieu est la base sur laquelle notre théologie repose. La première place est assignée à Dieu et non à l'homme. Notre système est diamétralement opposé à l'eudémonisme moderne, qui place le bonheur des créatures au centre de la pensée religieuse. Toute transaction avec l'arminianisme et les tendances chrétiennes analogues lui répugne, parce qu'il ne permet pas de considérer Dieu et l'homme comme deux égaux. Dieu est Dieu, l'homme est une créature. Et finalement notre système embrasse le ciel et la terre, le temps et l'éternité, la nature et la grâce ; mais il soumet tout ce qui a été créé à la volonté souveraine de Dieu. Nous croyons que tout a été créé non seulement par Dieu, mais pour Dieu. « Car de lui, et par lui, et pour lui sont » toutes choses ; à lui soit la gloire dans tous les siècles. Amen. » (Rom. XI, 36.) Quand Dieu eut achevé son œuvre, la création du ciel et de la terre, il embrassa d'un regard tout le champ de son activité, et il est dit de lui : « Et » Dieu vit chaque chose qu'il avait faite, et voici elle était très bonne. » (Genèse I, 31.) La création est l'œuvre de ses mains, pleine de sa gloire, remplie d'idées divines. « Les cieux déclarent la gloire de Dieu, et le firmament montre l'œuvre de ses mains. » (Psaume XIX, 1.) C'est le droit et le privilège de l'homme de voir et de proclamer cette gloire. C'est pour cette fin que Dieu l'a créé à son image et à sa ressemblance....

» La rédemption est parfois définie un remède (*remedial scheme*). Il est nécessaire, me semble-t-il, d'insister sur ce caractère de l'amour rédempteur de Dieu plus qu'on ne le fait. Nous ne pouvons pas séparer l'ordre originaire de la création et l'ordre de la rédemption. La théologie naturelle est tombée à notre époque en discrédit. La théologie a été tranformée en christologie. Le salut en Christ a fait passer à l'arrière-plan la théologie proprement dite, et notre relation originaire avec Dieu. Cela ne doit pas être. La théologie révélée doit achever, réparer (*redeem*) la théologie naturelle, elle ne doit pas la remplacer. La croix de Christ doit éclairer le monde entier et nous rendre capables de voir la gloire de Dieu dans le royaume de la nature aussi bien que dans le royaume de la grâce qui, en réalité, ne sont que deux aspects du royaume de gloire. La consommation de tout le plan de Dieu, au jour de la révélation de gloire, sera la complète unité de la nature et de la grâce.

» Jésus-Christ nous a enseigné à considérer, dans cette lumière, notre relation avec Dieu. Après avoir achevé sa course sur cette terre, il dit à son Père : « Je t'ai glorifié sur la terre ; j'ai fini l'œuvre que tu m'avais donnée à faire. »

1. Voir N. M. Steffens, « Doctrine of total depravity and soteriology, » dans *The presbyterian and* [illegible]

(Jean XVII, 4.) La seconde partie de cette déclaration est comme l'exégèse de la première. La grande œuvre du Christ était de glorifier le Père. En Lui et par Lui, le Père est glorifié. Son incarnation, sa vie de pauvreté et d'endurance, ses cruelles souffrances et sa mort, en sa qualité d'agneau de Dieu, ne sont que les étapes de cette glorification de Dieu....

» Et cela contient, si je ne me trompe, le principe d'un système vraiment biblique de théologie. Glorifier le Père, c'est après tout la raison d'être de la création et de la chrétienté. C'est un principe, éthique et dogmatique à la fois, un principe d'une éminente valeur apologétique et polémique. Ce n'est pas seulement l'œuvre du Christ de glorifier le Père ; tous ses disciples, rachetés du pouvoir du péché et de Satan, doivent montrer la vérité de leur caractère de disciple en faisant ce que le maître a fait. En relation avec la déclaration citée plus haut, notre Sauveur dit : « Comme tu m'as envoyé dans le monde, de même » je les ai envoyés dans le monde. » (Jean XVII, 18.) Quelle est la mission de Christ, comme serviteur de Jéhovah? De glorifier le Père. Leur mission est la même.... Saint Paul a résumé tout ce qui peut être dit sur ce sujet dans ce magnifique passage : « Et nous tous qui, le visage découvert, contemplons » comme dans un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés à son » image, de gloire en gloire, comme par l'esprit du Seigneur.... » (2 Cor. III, 18.) Vraiment, la rédemption est un remède (*remedial scheme*). Dieu accomplit son dessein éternel en révélant sa gloire en Christ, afin que nous, ses créatures et les disciples de Christ, nous puissions accomplir notre mission, qui a déjà été proclamée par le prophète de l'ancienne alliance : « J'ai formé ce peuple pour » moi-même; ils verront ma gloire. » (Esaïe XLIII, 21.) Et je maintiens que cela, c'est le principe du protestantisme réformé[1]. »

X

L'honneur de Dieu! Et alors l'honneur de l'homme?

Il y a deux êtres : Dieu et l'homme. La religion est précisément le lien qui unit ces deux êtres. L'irréligion c'est la rupture du lien entre ces deux êtres. Or il semble que l'esprit humain soit ainsi fait qu'il ne puisse se maintenir dans le juste milieu, en équilibre, entre les deux forces qui le poussent ou l'attirent. Toutes les religions, et surtout toutes les théologies, semblent accorder trop, soit à Dieu, soit à l'homme. Seulement, et c'est ici qu'il faut tout de suite poser le mystère métaphysique dans toute la réalité du mystère historique : ceux qui accordent trop à l'homme diminuent, perdent l'homme; ceux qui accordent trop, semble-t-il, à Dieu fortifient et sauvent l'homme. Le fait paraît défier toute logique, comme toute contestation. Ce sont les théologies du serf-arbitre qui ont sauvé la liberté; ce sont les théologies du salut par un autre que l'homme qui ont sauvé la morale humaine; ce sont les théologies du renoncement au monde qui

1. N. M. Steffens, *The presbyterian and reformed Review*, 1894. « Reformed Protestantism and foreign Missions, », p. 244-246.

ont sauvé la maîtrise de l'homme sur le monde ; ce sont les théologies du renoncement de l'homme à soi-même qui ont sauvé la personnalité humaine ; ce sont les théologies qui ont prêché l'amour pour Dieu seul qui ont sauvé l'amour pour tous les hommes ; ce sont les théologies de la prédestination éternelle qui ont sauvé le progrès, même politique et social ; ce sont les théologies de l'hétéronomie qui ont conféré à l'homme une autonomie si maîtresse d'elle-même, qu'elle a tout subjugué ; ce sont les théologies qui ont dit : « Dieu est tout, l'homme n'est rien, » qui ont fait de l'homme une force, une énergie, une puissance incomparables, divines !

C'est à dessein que nous avons laissé se poser toutes les questions que notre étude a précisément pour but d'examiner. Ainsi nous sommes orientés : je veux dire, notre curiosité est éveillée ; nous savons ce sur quoi doit porter notre attention. Et en même temps que nous connaissons le but de notre étude, nous trouvons la force de la poursuivre. Notre étude théologique, c'est ce qu'il y a de plus humain, de plus social, de plus tragique, actuellement et éternellement tragique.



CHAPITRE SECOND

La Religion naturelle et la Grâce générale.

I. La Religion naturelle et l'homme. — II. La révélation de la nature. 1. Zwingle. 2. Calvin. 3. Dieu créateur et gouverneur du monde. — III. La révélation de la conscience. — IV. 1. La Religion naturelle au dix-huitième siècle. 2. Le dualisme du catholicisme. 3. Les deux hémisphères de Luther. — V. La Grâce générale. — VI. 1. Jugement de Hasties. 2. Jugement de Bavinck.

I



E chapitre III de l'*Institution* a pour titre « que la cognoissance de Dieu est naturellement enracinée (*naturaliter inditam*) en l'esprit des hommes. » Il débute ainsi : « Nous metons hors de doubte qu'il y a en l'esprit humain, d'une inclination naturelle (*naturali instinctu*), quelque sentiment de divinité (*divinitatis sensus*[1]) ». La « première semence demeure qui ne peut estre jamais du tout arrachée[2]. » Cette persuasion est naturellement enracinée en nous (*naturaliter ingenita*)[3]. L'expérience montre qu'il y a une semence de religion plantée en tous par inspiration secrète de Dieu (*inscriptum omnium cordibus divinitatis sensum*)[4]. Si plusieurs rejettent cette mémoire de Dieu, elle « leur est remise au devant par leur sens naturel (*sponte a naturae sensu intus*)[5] » ; « Dieu renouvelle tellement la mémoire comme s'il en distilloit goutte à goutte (*novas subinde guttas*)[6] ». Bref, la « doctrine de Dieu n'est pas une doctrine qu'on commence seulement d'apprendre en l'escole, » mais chacun

1. B^F, p. 4. I, III, 1. — 2. B^F, p. 6. I, IV, 4.

3. I, III, 3. « Il y a une nature commune entre tous hommes ; tous ont raison et intelligence, et encores qu'ils ne soyent point privéement enseignez à la parolle de Dieu, si est-ce qu'ils ont quelque semence de religion. » *Sermons sur le Deutéronome*, *Opera*, XXVIII, p. 659.

4. I, IV, 1. — 5. 1559. I, IV, 2. — 6. 1559. I, III, 1.

en est à soi-même son maître, dès sa naissance (*sibi quisque ab utero magister est*), et malgré tous nos efforts (*nervos omnes*) la nature elle-même (*natura ipsa*) ne souffre pas qu'elle soit oubliée [1].

Pour prouver la Religion naturelle Calvin invoque d'abord le consentement universel : « Comme les payens mesmes confessent [1560 : comme dit Cicéron, homme payen], il n'y a nation si barbare, nulle gent si sauvaige [1560: ni peuple tant brutal et sauvage] la quelle n'ait ceste impression au cœur [1560: cette persuasion enracinée] qu'il y a quelque Dieu. Et ceux qui, aux autres endroitz de la vie [1560: en tout le reste], semblent ne différer guères [1560, en rien] des bestes brutes, retiennent néantmoins tousjours quelque semence de religion : tellement ceste conception universelle a pris racine en tous espris et est fichée en tous cœurs [1560 : en quoy on voit comment ceste appréhension possède les cœurs des hommes jusques au plus profond, et est enracinée en leurs entrailles] [2]. »

L'idolâtrie fournit à notre Réformateur un argument spécial : « Car nous sçavons combien l'homme s'humilie maulgré soy et ha en honneur, au pris de soy, les aultres créatures [1560 : combien il vient mal a gré aux hommes de s'humilier pour donner supériorité par dessus aux créatures]. Puis donc qu'il ayme myeux honorer le boys [1560 : une pièce de bois] et la pierre, que d'estre en réputation de n'avoir point de Dieu, il appert combien est véhémente ceste impression [1560 : que ceste impression a une merveilleuse force et vigueur] de la majesté divine, la quelle tellement ne se peut effacer de l'esprit humain, qu'il est plus aisé de rompre son affection naturelle [1560 : de rompre toute affection de nature] que de se passer d'avoir religion [3]. »

Ainsi est réfutée l'objection que « la religion a esté anciennement controuvée par l'astuce et finesse de peu de gens [1560 : de quelques gens subtils]... Je confesse bien que certains hommes fins et cauteleux entre les payens ont forgé beaucoup de choses [1560 : corruptions] en la religion, pour donner crainte au simple peuple, et engendrer scrupules [1560 : pour attirer le simple populaire à dévotion folle, et l'effrayer] pour l'avoir plus obeyssant et myeux à commandement [1560 : ductile], mais jamais ilz n'eussent gaigné ce point [1560 : ils ne fussent parvenus à leur intention], sinon que premièrement les espris [1560 : l'entendement] des hommes eussent esté résoluz [1560 : disposé, voire constamment résolu] en ceste ferme persuasion qu'il y avoit un Dieu [1560 : qu'il faloit adorer un Dieu] [4]. »

Enfin l'impiété même ne saurait être invoquée contre cette religion naturelle à l'homme. « Nous ne lisons point que personne jamais se soit desbordé en un contemnement de Dieu plus audacieux ou outrageux [1560 : avec plus grande audace et furie] que Caius Caligula, empereur romain. Toutesfois, nul n'a jamais tremblé plus misérablement [1560 : angoissé de plus grande détresse] à chacune fois que quelque signe de l'ire de Dieu apparoissoit. Ainsi, malgré

1. 1559 I, III, 3. — 2. B¹, p. 4. I, III, 1. — 3. B¹, p. 4. I, III, 1. — 4. B¹, p. 4, 5. I, III, 2.

qu'il en eust [1560 : maugré ses dents] il avoit horreur de Dieu, le quel de propoz délibéré il s'efforçoit de contemner. Vous verrez communement en advenir autant à ses semblables, car d'autant que un chacun est plus hardy contempteur de Dieu, aisément il s'estonne en oyant une feuille tomber de l'arbre. Dont [d'où] vient cela? sinon que la majesté de Dieu se venge d'eulx, en espouventant d'autant plus leurs consciences qu'ilz s'efforcent de la fouyr [fuir]? Ilz regardent bien toutes les cachètes [1560 : tous subterfuges] qu'il est possible pour se retirer de la présence de Dieu, et tachent d'effacer la mémoire d'icelle de leur entendement; mais bon gré malgré, ilz sont tenuz enserrez. Et combien qu'il semble aucunesfois qu'elle s'esvanouysse pour petit de temps, néantmoins elle revient tousjours [1560 : si faut-il d'heure en heure revenir à conte] et les presse de nouveau plus que par avant, tellement que s'ilz ont quelque relache de l'angoisse de leur conscience, elle ne diffère guères du dormir des yvrongnes ou frénéticques, les quelz mesmes en dormant ne reposent point en tranquilité, d'autant qu'ilz sont inquiétez assiduellement de visions et songes espouvantables[1]. » A propos des railleurs, Calvin ajoute en 1559 : « Ces ris ne passent point le gosier, pour ce qu'il y a tousjours un ver au dedans qui ronge la conscience, voir plus asprement que nul cautère[2]. »

Il est bien évident toutefois que pour Calvin il n'y a aucune opposition entre la religion naturelle et la religion révélée. La religion naturelle aussi est un germe (*semen*) planté par Dieu, auquel Dieu donne l'accroissement. Avec Bavinck il y a lieu de parler de *révélation générale*, celle qui est faite à tous les hommes, y compris les païens: c'est la religion naturelle; et de *révélation particulière*, celle qui a été faite aux juifs et aux chrétiens pour conduire la religion naturelle à son complet et universel développement : c'est la religion révélée proprement dite[3]. Ou encore nous pouvons nous exprimer ainsi : Il y a trois manifestations ou révélations principales de Dieu : 1° la nature, 2° la conscience, 3° la Bible.

II

La première manifestation de Dieu, c'est donc le monde extérieur, matériel, c'est la nature[4]. Quelle nature? la nature selon le Déisme, ou la nature selon le Panthéisme? Ni l'une, ni l'autre, mais la nature œuvre d'un Dieu à la fois transcendant et immanent.

1. Bf, p. 5. I, III, 2. Nous donnons seulement quelques-unes des modifications de 1560.

2. 1559. I, III, 3. — 3. H. Bavinck, *Gereformeede Dogmatiek*, 1895, I, p. 219.

4. Dans ce sens aussi la religion est « naturelle ». Il vaut la peine de noter ici un des passages les plus anciens qui aient été écrits par Calvin, puisqu'il date de 1535. On y sent le style de l'humaniste, qui se plaît au développement littéraire, et dont Calvin, de plus en plus amoureux de concision, s'abstiendra plus tard si soigneusement. « Toutes les créatures despuis le firmament jusqu'au centre de la terre, pouvoient estre tesmoings et messagiers de sa gloire à tous hommes, pour les attirer à le cercher, et après l'avoir trouvé, lui faire recueil et hommaige, selon la dignité d'ung Seigneur si bon. si puissant, si sage et éternel, et mesmes aydoient chascune en son endroict à ceste queste, car les oyselets chantans chantoient Dieu, les bestes le réclamoient, les élémens le redoubtoient, les montaignes le résonnoient, les fleuves et fontaines luy jettoient oeillades, les herbes et fleurs luy rioient. Combien que véritablement il ne feust pas

1. Tenir le juste milieu entre les deux extrêmes était un problème singulièrement difficile pour les premiers penseurs Réformés. On s'en aperçut vite. Pour Zwingle l'être des créatures provient de l'être de Dieu; il ne peut y avoir d'être différent de l'être divin. Car alors l'être infini serait borné. Tous les êtres sont, comme l'homme, de race divine (*divini generis*), quoiqu'ils ne soient pas également nobles et qu'ils manifestent inégalement la gloire de Dieu. « La marmotte, la souris de la montagne, l'écureuil, même les choses privées de sentiment, la terre, la rosée, la pluie, les montagnes, les ruisseaux prêchent hautement la sagesse et la providence de Dieu. En elles, non moins que dans l'homme, nous percevons la présence de la vertu divine par laquelle elles existent, vivent et se meuvent ». Tout est donc acte de Dieu, cause unique. Car les causes secondes sont nommées à tort (*non ritè*) causes. Ce n'est pas le sol qui produit, ce n'est pas l'air qui féconde, ce n'est pas le feu ni le soleil qui réchauffent, mais cette Puissance, qui est l'origine, la vie, la force des choses, se sert de la terre comme d'un moyen pour produire. Car il n'y a qu'une origine, et une cause des choses[1]. Telle est l'impulsion donnée à la Dogmatique réformée par son fondateur. Et on a crié au panthéisme, et même au panthéisme dualiste, comme si ces deux mots ne juraient pas de se voir accoupler.

La vérité, c'est que Zwingle s'était servi de certaines expressions dangereuses, — dangereuses, si on les isole d'autres expressions qui les expliquent. — Mais la vérité aussi c'est que Zwingle n'était emporté, au delà des limites de la prudence, que par son monothéisme passionné, que par son désir ardent d'abattre l'homme aux pieds de Dieu. *Soli Deo gloria!*[2]

2. Calvin corrigea ce que pouvaient avoir d'excessif les termes du Réformateur de la Suisse allemande. En 1559, il inséra dans l'*Institution* une réfutation du Panthéisme : « Quant à ce qu'aucuns babillent (*quidam blaterant*) qu'il y a une inspiration secrète tenant le monde en sa vigueur, et ne passent point plus outre pour magnifier Dieu, ce n'est pas seulement une fantaisie froide et sans goust, mais du tout profane. Le dire d'un poète payen leur plaist, assavoir qu'il y a un esprit qui nourrit et fomente le ciel et la terre, les champs, le globe de la lune et toutes les estoilles ; et que cest esprit estant espandu en toutes parties pousse de son mouvement la masse et se mesle par tout le grand corps... Les abeilles ont quelque portion d'esprit divin... d'autant que Dieu s'espand par tous traits (*tractus*) de terre et de mer, comme par le ciel. De là les bestes tant privées que sauvages, les hommes et toutes choses tirent quelques petites portions de vie, puis elles les rendent, et se résolvent à leur principe : et ainsi qu'il n'y a nulle mort, mais que le tout vole au ciel avec les estoilles. » Tel est le résumé de

mestier de le cercher fort loing ; veu que chascun le pouvoit trouver en soy mesme, en tant que nous sommes tous sustentez et conservez de sa vertu habitante en nous. » Voir *Préface* au Nouveau Testament de R. Olivétan (au plus tard 1535). *Opera*, IX, p. 795.

1. Pour les textes, voir A. Hahn, « Zwingli's Lehren von der Vorsehung, von dem Wesen und der Bestimmung des Menschen, so wie von der Gnadenwahl, » dans *Stud. und Kritik*, 1837, p. 776-782.

2. Herzog, « Bemerkungen über Zwingli's Lehre von der Vorsehung und Gnadenwahl, » dans les *Stud. u. Kritik*, [illegible], p. 778-81[illegible].

« ceste spéculation maigre et fade (*jejuna*) de l'Esprit universel qui entretient le monde en son estat[1]. »

Cette réfutation du panthéisme n'est-elle pas une réfutation textuelle de Zwingle? Non, c'est une correction. Car immédiatement après, prenant un mot que Zwingle avait employé pour résumer sa pensée, et qui est la devise du panthéisme, la nature est Dieu (*naturam esse Deum*), Calvin ajoute : « Je confesse bien sainement que Dieu est nature, moyennant qu'on le dise en révérence et d'un cœur pur (*pie*). Mais pour ce que c'est une locution dure et impropre, veu que plustot nature est un ordre estably de Dieu, c'est une chose mauvaise et pernicieuse en choses si grandes, et où on doit procéder en toute sobriété, d'envelopper la majesté de Dieu avec le cours inférieur de ses œuvres[2]. » Calvin n'est donc pas panthéiste. Son Dieu est, au contraire, créateur et gouverneur.

3. Il est créateur : « De quelque costé qu'on tourne les yeux [1560 : que nous jettions la veue] il n'y a nulle si petite portion, en laquelle ne reluyse [1560 : n'aparoisse] pour le moins quelque estincele de sa gloire. Singulièrement on ne peut d'un regard contempler ce beau chef d'œuvre du monde universel [1560 : ce bâtiment tant artificiel du monde], en sa longeur et largeur, qu'on ne soit par manière de dire [1560 : quasi], tout esblouy d'abondance infinie de lumière [1560 : confus d'une lumière infinie].... Dieu a engravé [1560 : imprimé][3] en un chascun de ses œuvres certains signes de sa majesté [1560 : marques de sa gloire] par les quelz il se donne à congnoistre à nous selon nostre petite capacité [supprimé en 1559 et 1560]. Je ditz signes si notoires et évidents que toute excuse d'ignorance est ostée aux plus aveugles et aux plus rudes du monde.... [4] »

Comme nous le faisons encore pour prouver la création, Calvin invoque la finalité et l'agencement si harmonieux du monde : « Aujourd'huy la terre soustient plusieurs esprits monstrueux, et comme faits en despit de nature, lesquels sans honte destournent toute la semence de divinité qui est espandue en la nature des hommes, et la tirent à ensevelir le nom de Dieu. Je vous prie combien est détestable ceste forcenerie, que l'homme remonstrant en son corps et en son âme Dieu cent fois, sous couverture de l'excellence qui luy est donnée, prenne occasion de nier Dieu? Telles gens ne diront pas que ce soit de cas fortuit qu'ils soyent distinguez des bestes brutes; mais en prétendant un voile de nature, laquelle ils font ouvrière et maistresse de toutes choses (*rerum omnium artifex*), ils mettent Dieu à l'écart. Ils voyent un artifice, tant exquis que rien plus, en tous les membres, depuis leurs yeux et leur face jusques au bout des ongles (*ad infimos unguiculos*), encores en cest endroit ils substituent nature au lieu de Dieu.... Que les Epicuriens me respondent [veu qu'ils imaginent que tout se fait selon que les petites fanfreluches, qui volent en l'air, semblables à menue poussière, se rencontrent à l'aventure[5]], s'il y a une telle rencontre pour cuyre en l'es-

1. 1559. I, v, 5. — 2. 1559. *Ibid.* — 3. Le texte latin de 1539 dit *impressit*, et la traduction dit *engravé;* le texte latin de 1559 dit *insculpsit* et la traduction : *imprimé*. — 4. B^{F}, p. 10. I, v, 1.

5. Ceci est ajouté au latin par la traduction de 1560. On remarquera cette définition de l'atome : une « petite fanfreluche, » *atomorum concursus*.

tomac la viande et le breuvage, et les digérer partie en sang, partie en superfluitez (*in excrementa*) et mesme qui donne telle industrie à chacun membre pour faire son office, comme s'il y avait trois ou quatre cens âmes pour gouverner un seul corps... Mais je laisse pour ceste heure ces pourceaux en leurs estableries (*nihil cum illa porcorum hara negotium non est*)[1]. »

Enfin ce Créateur reste le Gouverneur du monde, c'est-à-dire que, si Calvin n'est pas panthéiste, il est encore moins déiste : « Quel profit y aura-t-il de confesser avec les Epicuriens, qu'il y a quelque Dieu, le quel s'estant deschargé du soin de gouverner le monde, prenne plaisir en oisiveté ? Mesmes de quoy servira-il de cognoistre un Dieu, avec lequel nous n'ayons que faire ?[2]. » Aussi ceux qui « despouillent Dieu d'office de juge et gouverneur, » « l'enferment au ciel comme oisif, » le condamnent « à faire du borgne pour laisser tous péchez impunis, » Calvin les traite simplement de « canailles[3], se forgeant une idole morte et sans vertu : ils sont justement accusez de renier Dieu[4]. »

Ainsi pas de panthéisme, mais l'immanence, et pas de déisme, mais la transcendance.

III

Après le monde extérieur, le monde intérieur; après la nature, l'homme. « Aucuns des philosophes anciens ont à bon droit nommé l'homme un petit monde : parce que c'est un chef d'œuvre auquel on contemple quelle est la puissance, bonté et sagesse de Dieu[5]. » Et voilà « la seconde espèce des œuvres de Dieu[6], » à savoir les manifestations de ses attributs moraux. Ces œuvres prouvent sa justice, sa miséricorde, sa sagesse, si clairement, « qu'il est aisé de les merquer à l'œil et à toucher du doigt [1560 : que nous les pouvons marquer de veue et monstrer au doigt][7]. »

Calvin indique ici ce qu'on appellera, avec Kant, la preuve morale de l'immortalité. « Une telle congnoissance non seulement nous doibt esmouvoir [1560 : inciter] à l'honneur et service de Dieu, mais aussi inciter à poindre à l'espérance de la vie future [1560 : esveiller et eslever]. Car puisque nous apercevons [1560 : cognoissons] que les enseignes [1560 : enseignements] que nostre Seigneur baille [1560 : donne], tant de sa clémence [1560 : bonté] que de sa vérité [1560 : rigueur], ne sont que à demy et en partie, nous avons à recongnoistre [1560 : noter pour certain] que ce sont comme monstres de ce qui sera une fois plainement révélé, au jour qui est ordonné pour ce faire [1560 : que par ce moyen, il commence et s'appreste à besongner plus à plein, et ainsi qu'il réserve la pleine manifestation en l'autre vie]. D'autre part, puisque nous voions [1560 : voyant] les bons et innocens [supprimé en 1560] estre grevez d'afflictions, vexez d'injures, oppressez de calumnies, mal traictez par contumelies et opprobres [1560 : que les bons sont outragez et opprimez par les meschans; ils sont foulez par leurs injures, grevez de calomnies, deschirez de mocqueries et oppro-

1. 1559. I, v, 4, 5. — 2. 1559. I, II, 2. — 3. Le mot est ajouté par la traduction de 1560. — 4. 1559. I, iv, 2. — 5. 1559. I, v, 3. — 6. Bf, p. 12. I, v, 7. — 7. Bf, p. 13. I, v, 9.

bres]; au contraire, les meschans [1560: iniques] florir, prospérer, estre en repos et honneur sans aucune fascherie [1560 : sont en crédit et à leur aise avec repos et sans fascherie], nous avons à penser [1560 : incontinent à conclure] qu'il y aura [1560 : viendra] une autre vie en laquelle l'iniquité aura sa punition et le loyer [1560 : salaire] sera rendu à la justice[1]. »

IV

L'importance de la Religion naturelle[2] est un des traits caractéristiques de la Dogmatique calviniste et de son caractère apologétique[3]. Il faut donc éviter tout malentendu.

1. Il se trouve en effet que cette expression : Religion naturelle, a reçu un sens historique tout particulier. On s'en sert pour désigner le système religieux préconisé par certains philosophes du dix-septième et du dix-huitième siècles, les Herbert de Cherbury, les Tolland, les Collins, les Voltaire et les Rousseau. Leur religion naturelle se présente comme une religion complète, indépendante de toute révélation, reléguant Dieu dans le ciel froid du déisme, hors de l'histoire et du monde, et traitant souvent le christianisme de superstition. Elle finit par être aussi anti-religieuse que anti-naturelle. — Ce n'est pas dans ce sens que Calvin et le calvinisme prennent cette expression. Tout au contraire. Au lieu de séparer la religion naturelle de la religion révélée, Calvin les unit.

2. Union nécessaire autant que difficile. Car la séparation avait été introduite, acclimatée dans les esprits par le catholicisme romain lui-même, dont la caractéristique (du point de vue où nous sommes) est le dualisme.

Dieu a créé l'homme terrestre[4] avec des sens, une raison, une conscience natu-

1 Bᶠ, p. 14. I. v. 10. Quoique les deux traductions soient différentes, les deux textes latins sont absolument identiques.

2. A. Matter, *Trois essais de théologie*, 1888. « La religion naturelle et le christianisme », p. 1-35.

3. « Pendant que Calvin étudie ici les diverses révélations de Dieu dans toute la création, nous le voyons animé d'une sympathie chaude, joyeuse pour tous les nobles arts et les sciences, qui, s'occupant de la contemplation du ciel et de la terre, nous apprennent à mieux pénétrer les mystères de la sagesse divine. Déjà s'élève pour lui un édifice, achevé dans ses lignes principales, de l'apologétique chrétienne. En ceci, déjà en 1539, Calvin est seul parmi les Réformateurs, et parmi les théologiens chrétiens, en général, jusqu'ici. Ce que Mélanchthon a donné dans la dernière édition de ses *Loci*, par exemple à propos des preuves de l'existence de Dieu, n'apparaît que comme des pierres isolées en comparaison de l'édifice élevé par Calvin. » (Köstlin, *Stud. u. Krit.*, 1868, p. 39.)

4. Il faudra revenir sur ces idées, en particulier à propos de la création de l'homme, de l'origine du péché. Nous allons voir ici ce qui est nécessaire pour l'intelligence de notre sujet particulier. — Toutefois, à cause de son importance exceptionnelle, fondamentale, il est utile de résumer sur ce dualisme catholico-romain, les explications du Dʳ A. Kuyper. Pour le catholicisme romain, il y a dans l'homme la « nature », et, ce qui est *ultra terminos naturae*, le « don » ajouté par grâce. Quand le « don » est perdu, disparaît, la « nature » reste, affaiblie, mais intacte. De là, le dualisme entre la religion naturelle atteinte par la raison, et la religion surnaturelle, ajoutée à la première par la révélation. De là, la société naturelle, civile, inférieure, et la société surnaturelle, l'église, supérieure. Et comme la société inférieure est incomplète, insuffisante, elle a besoin de la société supérieure, de l'Eglise et de sa perpétuelle intervention, depuis la naissance jusqu'à la mort. (Dʳ A. Kuyper. *De Gemeene Gratie*, II, p. 46-48.)

rels, *in puris naturalibus*. Immédiatement il lui ajouta, comme *donum superadditum*, la justice originelle, par laquelle l'homme est en relation avec Dieu. Cela, c'est l'*integritas;* mais cette *integritas* n'est pas la condition naturelle (*non fuit naturalis conditio*); c'est une élévation surnaturelle (*supernaturalis evectio*)[1]. Ordre naturel, ordre surnaturel. Dans l'ordre naturel, après la perte du *donum superadditum*, la religion naturelle, inférieure, qui ne donne droit ni à la félicité céleste, ni à la présence immédiate de Dieu, reste possible pour l'homme naturel. Quelques hommes peuvent la vivre. Ils sont assimilés, après leur mort, aux enfants morts sans baptême qui, dans l'autre monde, subissent une simple *pœna damni*, une privation de la récompense suprême, de la félicité surnaturelle. Plus nécessaire aujourd'hui que jamais est le *donum superadditum*, cette grâce surnaturelle, dont Dieu a confié la distribution à son Eglise et par laquelle on monte de l'ordre naturel dans l'ordre surnaturel. — Dualisme et hiérarchie, une hiérarchie dont on ne saurait gravir les degrés, ni sur cette terre, ni dans le ciel, sans l'Eglise.

Ce dualisme de la pensée explique le dualisme de la conduite et du sentiment. D'un côté, Rome a de la sympathie pour la philosophie déiste et rationaliste du dix-huitième siècle, qui est un peu, et peut-être beaucoup, sa fille. Cette philosophie insuffisante est bonne. De l'autre côté, Rome est à même de satisfaire les natures mystiques : elle leur offre la vie surnaturelle. Et les deux vies seront séparées par des différences de qualité encore plus que de quantité. La vie naturelle n'est pas un péché, sans doute, mais elle est un *impedimentum*, une gêne. Il est plus sûr de s'adonner à la vie surnaturelle, avec les trois conseils de la pauvreté, de l'obéissance et de la chasteté : c'est le monachisme. Entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, il n'y a pas seulement distinction, il y a opposition. Et l'ordre surnaturel est seul l'ordre religieux, l'Ordre. Le moine est appelé le « Religieux », et entrer au couvent, c'est « entrer en Religion. »

3. Tel est le dualisme que la Réformation nie. Seulement, en le combattant, Luther passe à l'extrême opposé. La scolastique disait : la nature (*naturalia*) est intacte. Luther soutient que la raison naturelle, sans l'Esprit saint, est sans connaissance (*simpliciter sine cognitione*); que, pour les choses divines, l'homme est dans les ténèbres complètes (*nihil habet quam tenebras*). Tout ce qui lui reste c'est une aptitude passive (*aptitudo passiva*). Il va jusqu'à dire que l'essence de l'homme (*essentia hominis*) est le péché, que l'homme n'est que péché (*nihil quam peccatum*). On comprend dès lors qu'il n'ait pas fait grande place à la théologie naturelle, soit innée, soit acquise[2]. Nous n'oublions pas qu'autre part Luther s'exprime autrement. Il n'en est pas moins vrai qu'il met d'un côté la religion, toute la religion, et de l'autre ce qui n'est pas la religion : deux domaines, l'un religieux et l'autre pas religieux. « Luther, dit son biographe Köstlin, distingue sévèrement entre le domaine où il s'agit de nos rapports

1. Pour les textes, voir Müller, *Symbolik*, p. 124, 125.
2. Pour les textes, voir Köstlin, *Luthers Theologie*, 1883, II, p. 244, 287, 367 et s.s.

intimes, personnels, immédiats avec Dieu, et le domaine où il s'agit de nos rapports extérieurs avec la création. Il distingue entre le spirituel, l'éternel, le céleste et le mondain, le temporel, le terrestre. » Dans le premier, règne le Saint-Esprit, tandis que la Raison n'apparait que comme une courtisane, *Frau Hulda*. Dans le second, Luther reconnaît joyeusement « la magnifique lumière de la raison et de l'intelligence [1]. » Et voilà, de nouveau, deux hémisphères (*duo hemispheria*), l'un inférieur (*inferius*) et l'autre supérieur (*superius*) [2]. Sans doute, par cette distinction, d'un tout autre ordre que la distinction catholico-romaine, Luther restitue à l'ordre civil, à l'Etat, leur vraie place, leur indépendance nécessaire. Mais enfin ce dualisme transformé est encore du dualisme.

Alors paraît Calvin. Au premier abord, il semble aggraver le nouveau dualisme, que Luther a inauguré, soit qu'il insiste sur l'influence destructive du péché (nous verrons combien il y a ici de malentendus), soit qu'il célèbre les « grâces » accordées par le Seigneur à la nature humaine (et nous verrons combien ici il y a d'ignorances). Seulement l'esprit logique et pratique de Calvin ne peut se contenter de ce dualisme nouveau, pas plus que du dualisme ancien. Il n'y a pas deux domaines dans la religion, le domaine de la religion naturelle et le domaine de la religion révélée : il n'y a qu'un domaine religieux [3]. Et il n'y a pas deux domaines dans la vie humaine, le domaine des rapports avec Dieu et le domaine des rapports avec la nature. Il n'y a qu'un domaine dans la nature et la société civile, comme en religion et dans l'Eglise : tout est relation avec Dieu [4], car la grâce est générale.

La Religion naturelle, — cette révélation générale, — nous conduit en effet au grand dogme calviniste de la Grâce générale.

V

Voici les textes [5] : la « grâce spéciale (*aliquid peculiare*) [6], » dite aussi « révélation spéciale (*specialis illuminatio*) » et encore « grâce spirituelle (*singularis*

1. Köstlin, *Luthers Theologie*, II, p. 244, 245.

2. L'expression est des théologiens luthériens. Voir Bavinck, *Gereformeede Dogmatiek*, I, p. 223.

3. Bavinck reconnaît que même Calvin n'a pas complètement surmonté la vieille distinction dualiste entre la révélation naturelle et la révélation surnaturelle.

4. On peut dès lors comprendre que les partisans de la religion naturelle, au sens calviniste, se soient trouvés les adversaires des idées naturelles, des idées innées, au sens des philosophes, qui, par ces idées, ont voulu constituer une autonomie de la personne humaine, inconnue à Calvin, contraire à tout le système de Calvin.

5. Notons aussi les textes suivants : « Ce qu'entre les payens mesmes il y a eu quelque ordre, cela est advenu par une providence admirable de Dieu, lequel a voulu encores réserver quelque honnesteté au genre humain... Combien que toutes les œuvres des payens ne fussent point réputées pures devant Dieu, encore Dieu y a besongné, afin que les choses se meslassent point du tout. Quand donc nous voyons cela apprenons, quand Dieu nous donne quelques signes de sa providence, retenant les hommes en quelque ordre et honnesteté, que nous appercevons en cela qu'il veille sur le genre humain... Il est certain qu'aujourd'huy toute honnesteté serait effacée entre les hommes, s'il n'y avait une providence admirable de Dieu. » (*Sermons sur le Deutéronome*, *Opera* XXVIII, p. 110.) — « Que dirons-nous là, sinon que nostre Seigneur a eu une bride secrette sur les hommes, pour dire : « Je veux qu'il demeure quelque honnesteté

gratia: 1560 traduit plus exactement *grâce singulière*) »; c'est l'esprit de régénération, donné aux seuls élus [1].

La grâce générale confère les « vertus, qui ne sont point communes à la nature, mais sont grâces spécialles du Seigneur, les quelles il distribue mesmes aux meschans (*profanis hominibus*), selon la manière et mesure que bon luy semble) [2] »; qu'il « donne indifféremment aux bons et aux mauvais (*impiis etiam et profanis commune* [3] ». Un seul passage dit tout : « Si quelqu'un objecte : qu'est-ce qu'a à faire l'Esprit de Dieu avec les iniques, qui sont du tout estrangez de Dieu ? Je respondz que cest argument n'est pas suffisant. Car ce qu'il est dict, que l'Esprit habite seulement aux hommes fidèles, cela s'entend de l'esprit de sanctification, par le quel nous sommes consacrez à Dieu pour estre ses temples. Ce pendant toutesfois Dieu ne laisse point de remplir, mouvoir, vivifier par la vertu de ce mesme esprit toutes créatures [4]. »

Il faut donc bien s'entendre : il y a diversité d'objet, mais pas diversité de cause. Il n'y a pas de dualisme. Dons de la grâce qui s'adresse aux élus seuls, dons de la grâce qui s'adresse aux méchants comme aux bons, tout est don, et même, en un sens, tout est don direct et personnel. La grâce générale, qui ne fait pas de distinction entre les bons et les méchants, fait distinction entre les « individus. » « Et toutesfois cela est tellement [en telle sorte] universel, qu'un chacun pour soy, en son intelligence, doibt recongnoistre une grâce spécialle de Dieu. » Dieu ne crée-t-il pas « des folz et incensez ? » Donc « la lumière de Dieu est tellement [de telle sorte] naturelle à tous, que c'est un bénéfice gratuit de sa largesse envers un chacun.... [Toutesfois] que ces choses sont communes aux bons et aux mauvais, nous les pouvons réputer entre les grâces naturelles [5]. »

Sans doute cette grâce générale a surtout pour objet les choses « terriennes. » Quant aux « choses terriennes..., la doctrine politicque, la manière de bien gouverner sa maison, les ars mécanicques, la philosophie et toutes les disciplines qu'on appelle libérales..., il nous fault ainsi confesser cela : c'est que en tant que l'homme est de nature compagnable, il est ainsi enclin d'une affection naturelle à entretenir et conserver société. Pourctant nous voyons qu'il y a quelques cogitations généralles d'une honnesteté et ordre civil, imprimées en l'entendement de tous hommes.... Cela demeure toujours ferme, qu'il y a en tous hommes quelque semence d'ordre politicque ; ce qu'est un grand argument que

de nature, en despit de ceux qui dominent au monde, et qui voudroyent mettre une telle confusion, que les hommes fussent comme bestes brutes, qu'ils fussent comme chiens et chevaux, tant y a que je suis par dessus, pour faire que ma loy soit imprimée tellement aux cœurs des hommes, que quelque malice et aveuglement qu'il y ait, ils retiennent encores quelque honnesteté de ce que je leur ay premièrement commandé. » Voilà, di-je, comme Dieu a gouverné, tellement que les hommes, quelques infidèles qu'ils soyent, ont toujours eu quelque remors, pour ne point contrevenir entièrement à ce qui leur estoit défendu en ceste loy. » (*Ibid.*, p. 63.) — 6. *Institution*, 1543 (1545, p. 59).

1. [illegible] — 2. Br, p. 71. II, III, 4. — 3. *Institution*, 1543 (1545, p. 59). II, II, 20. — 4. Br, p. 57. II, II, 16. — 5. Br, p. 55, 56. II, II, 14.

nul n'est destitué de la lumière de la raison, quant au gouvernement de la vie présente[1]. »

Ce serait une erreur cependant de vouloir restreindre l'influence de la grâce générale aux « choses terriennes. » La grâce de Dieu agit sur l'âme et le cœur de tous les hommes. Les maladies dont elle « purge » les élus (*purgat*), elle les « réprime seulement aux réprouvez, comme par une bride (*injecto fraeno coercet*), à ce qu'elles ne se desbordent point, selon que Dieu congnoist estre expedient pour la conservation du monde universel (*rerum universitatem*)[2]. »

Dieu donc agit différemment, mais toujours par grâce, et rien ni personne n'est soustrait à l'action de l'un ou l'autre des modes de cette même grâce. Du coup Calvin ramène l'unité là où le catholicisme romain avait introduit le dualisme, et avec plus de vigueur qu'aucun autre Réformateur il combat les deux erreurs de ce dualisme, l'erreur moraliste et l'erreur mystique[3].

VI

Pour résumer et surtout pour illustrer tout notre chapitre nous citerons deux témoignages singulièrement importants, l'un sur le calvinisme et la Religion naturelle, l'autre sur le calvinisme et la Grâce générale.

1. Le premier est celui de M. Hasties, professeur de dogmatique à l'Université

1. Bf, p. 54, 55. II, II, 13.

2. Bf, p. 70. II, III, 3. — C'est pour avoir ignoré ou méconnu ce rôle de la Grâce générale, que R. Stähelin (*Realencyklopädie*, 3e éd., art. Calvin, III, 1897, p. 672), par exemple, oppose complètement Calvin et Zwingle, en ces termes : « L'idée d'une révélation générale, accordée aussi aux païens, à laquelle Zwingle, avec son humanisme, tenait tant, s'est complètement effacée (*ganz hinter getreten*) derrière la révélation positive de la Bible, bien que Calvin, à propos des vérités enseignées par les païens, dise : « Puisque toute vérité est de Dieu, si les infidèles ont dit quelque chose à propos, et à la vérité, il ne le faut pas rejeter, car il est procédé de Dieu », (*Comment. sur l'Epitre à Tite*, I, 12). — En réalité il ne s'agit pas d'un aveu échappé à Calvin, mais d'une doctrine fondamentale qu'il a expressément enseignée. Et Kuyper peut dire que, si un Caïn et un Judas sont les produits de la corruption de l'humanité, un Platon et un Cicéron sont les produits de la grâce générale de Dieu. (*Gemeene gratie*, II, p. 22.)

3. Ces deux erreurs se trouvent, au seizième siècle, dans le Protestantisme : l'erreur moraliste avec les Sociniens, l'erreur mystique avec les Anabaptistes; frères ennemis dont la mère commune est l'Eglise catholique. Le Socinianisme pélagien accepte la distinction catholique entre la religion naturelle et la religion surnaturelle, commence en n'acceptant que celle-ci et finit en n'acceptant que celle-là (voir l'article *Socin und der Socinianism* dans la *Realencyclopädie*, 2e éd.). Quant à l'anabaptisme, Ritschl, s'appuyant sur Bullinger, en a montré la filiation catholique (Bullinger, *Der Wiedertaufer Ursprung, Furgang, Seckten, Wesen*, 1560. — A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, 1880, I, p. 24, 25). Seulement, comme le Socinianisme et l'Anabaptisme représentent deux tendances du cœur humain, ils sont perpétuels. L'Anabaptisme se retrouve non seulement chez les Mennonites, mais aussi dans le Piétisme, chez les Moraves, dans l'Indépendantisme, et de nos jours dans les religions dites religions de l'Esprit. Tandis que le Socinianisme se retrouve chez les Remontrants de Hollande; par Spinoza, le juif hollandais, il exerce son influence sur le Déisme anglais; par Descartes, qui habita la Hollande, il exerce son influence sur le Rationalisme, et se retrouve dans le Ritschlianisme, grand négateur de la religion naturelle, grand propagateur du dualisme entre la religion et la philosophie. J. Thikötter, *La théologie de l'avenir*, 1885, p. 10; Ernest Bertrand, *Une nouvelle conception de la rédemption*, 1891, p. 40, 41.

de Glasgow, dans un petit volume intitulé : *La théologie comme science.* « Le trait caractéristique, distinctif, le subjectivisme anthropologique de la théologie réformée, s'est attesté en maintenant le caractère naturel et inné de la religion, à titre d'élément primaire, universel et indestructible de la nature humaine. Cette affirmation peut paraître paradoxale en face des opinions qui ont généralement cours. On suppose, d'habitude, que ce principe a été d'abord introduit dans la théologie moderne par Schleiermacher [avec ses *Discours sur la religion* en 1799, et avec sa Dogmatique d'une plus grande précision psychologique en 1821.] Incontestablement, Schleiermacher a inauguré les discussions psychologiques sur la nature subjective de la religion. Mais il avait été ici précédé depuis longtemps par la théologie réformée et il lui a en vérité emprunté cet élément et plusieurs autres de son système. Dès le début, la théologie réformée..., en proclamant, avec la plus remarquable précision, l'innéité de la religion, s'opposait distinctement à la contingence, à l'extériorité de la religion, que professaient et défendaient, à l'époque de la Réformation, les Romanistes, les Sociniens et les Luthériens[1]. »

2. Le second témoignage est celui du professeur Bavinck[2], dans sa brochure *De algemeene genade* (1894), dont je résume la pensée. Si le monde a été corrompu tout entier par le péché, le monde reste tout entier l'objet de la grâce de Dieu. Il n'y a pas, d'un côté, une partie du monde objet de la grâce divine, et, de l'autre côté, une partie du monde complètement en dehors de la grâce divine, règne du mal complet, de telle façon qu'il faudrait fuir d'une partie du monde dans l'autre. Mais, de même qu'il y a grâce de Dieu chez les païens, en même temps que chez les juifs et les chrétiens, il y a aussi grâce de Dieu dans la vie ordinaire, sociale, politique, en même temps que dans la vie religieuse et chrétienne. Tout est don de Dieu : la philosophie, les arts, les sciences, la politique, comme la révélation et l'élection. Ici encore le calvinisme n'invente pas, mais il développe les principes protestants et les amène aux formules logiques et définitives. Le calvinisme est le système protestant le plus opposé au dualisme

1. W. Hasties. *Theology as Science, and its Present position and Prospects in the reformed Church* 1899. (Ce sont trois leçons d'introduction destinées à préciser, pour les étudiants, la place de la théologie réformée et son utilité dans le passé et dans l'avenir), p. 71. Hasties caractérise ensuite, comme nous l'avons fait plus haut, le Ritschlianisme, avec sa séparation entre la théologie et la science, et voit dans le Ritschlianisme une conséquence de l'attitude de Luther vis-à-vis de la raison.

2. C'est l'honneur de l'école calviniste hollandaise, celle des Kuyper et des Bavinck, d'avoir mis en lumière et en honneur ce grand dogme calviniste. Je me rappelle l'étonnement et presque le ravissement dans lequel me jeta la première lecture des ouvrages de ces grands dogmaticiens hollandais. Je n'avais rien trouvé de semblable dans mes études. Je ne pus cacher cet étonnement à M. Bavinck lui-même, et lui demandai si l'exposé de cette doctrine n'avait pas un peu surpris le public, provoqué des oppositions. Ce fut à lui d'être étonné à son tour. Pas du tout, me répondit-il (et je cite ici mes notes de voyage) : Personne n'a rien dit, ni sur ma brochure, ni sur l'ouvrage de M. Kuyper. C'étaient des idées courantes dans les dogmatiques, dans les explications du *Catéchisme d'Heidelberg*. Seulement tout cela était dispersé. Quand nos adversaires nous ont accusé de mysticisme, de séparation du monde, nous nous sommes bornés à reprendre, à réunir et à développer en un corps de doctrine ce qui en était comme les membres dispersés. — Voir sur Herman Bavinck une très intéressante étude dans *The Princeton Theological Review*, VI, octob. 1908, p. 529.

catholique, et en particulier au faux ascétisme social et individuel, malgré son rigorisme célèbre. Pas de couvent, pas de clôture. Dieu, avec ses dons et ses grâces, est des deux côtés de la porte verrouillée entre la religion et le monde. Le calvinisme est le système protestant qui établit le plus solidement l'indépendance réciproque de la société civile et de la société ecclésiastique. L'Etat, la société, la politique, les sciences, ne sont pas indépendants de Dieu, puisqu'ils sont des dons de Dieu ; mais ils sont indépendants de l'Eglise, qui est un autre don de Dieu, une autre institution de Dieu ; et par conséquent, au lieu d'un maître et des serviteurs soumis, il y a des égaux, qui doivent s'aider dans le travail commun. Enfin, le calvinisme est le système protestant qui pousse le plus énergiquement à l'activité extra-ecclésiastique ; le chrétien ne saurait se dépréoccuper de ces dons de Dieu. Il est au contraire mieux placé pour s'en occuper, pour s'en servir, pour les faire valoir. De là l'activité du calviniste, que l'histoire constate dans tous les domaines. Vie de famille, vie sociale, vie politique, vie scientifique, tout cela est bon, puisque tout cela est un don direct de Dieu, un don de sa Grâce générale. Comment Dieu ne verrait-il pas avec plaisir un de ses enfants honorer ses dons, jouir de ses dons ? Mépriser ces dons, ce serait le mépriser lui-même [1].

Je ne citerai ici qu'un détail infime, la vertu sociale qui s'appelle la propreté. L'on prétend que Veuillot avait dit qu'on mesurait l'intensité de la foi catholique à la saleté. C'était à propos de la canonisation de saint Labre, de pouilleuse mémoire. Parmi les peuples protestants, on peut mesurer la propreté au calvinisme. Les Ecossais et les Hollandais sont d'une propreté splendide ! On comprend ainsi ces deux choses mises en lumière par le dogme de la Grâce générale : le calvinisme est la suprême opposition au catholicisme romain ; le calvinisme a été le grand ferment social des peuples modernes.

1. Le Dr A. Kuyper a consacré à la Grâce générale deux gros volumes: *De gemeene gratie*, qui forment toute une dogmatique. La grâce générale et la grâce particulière, provenant du même Dieu, assurent l'unité de la vie dans le monde et dans l'Eglise. Il n'y a pas ici de mondes opposés, mais un seul et même monde. Tout ce qu'il y a de bien dans la société civile, et tout ce qu'il y a de bien dans la société chrétienne, tout est la preuve du même amour du même Dieu. Et chacune de ces vies a sa valeur propre, réelle, intrinsèque. On comprend que des doctrines aussi larges soient à l'usage de patriotes ardents et d'hommes d'Etat intelligents. Le Dr A. Kuyper reconnaît que tous les protestants n'ont pas toujours eu le clair sentiment de ces idées. Mais ce n'est pas la faute des doctrines protestantes proprement dites, des doctrines calvinistes qui, sur ces différents points, se sont toujours opposées aux doctrines des catholiques romains à droite et aux doctrines des anabaptistes à gauche. Cette conception de la Grâce générale est si large qu'on peut l'accuser d'arriver à nier la corruption totale de la nature humaine, ou du moins d'en arriver aux mêmes résultats pratiques que les doctrines qui nient cette corruption. Mais ce n'est là qu'une très fausse et très superficielle apparence. Il y a du bien partout et il y a du mal partout. Il y a du mal partout parce que, même chez le fidèle, la corruption de la nature subsiste, et il y a du bien partout parce que Dieu fait grâce même aux incrédules. Mais partout le bien vient de Dieu et de sa grâce. C'est cette grâce que tout homme, sentant sa faiblesse, recherche. *De gemeene gratie*, II, p. 12-24, 48-52.



CHAPITRE TROISIÈME

La religion révélée et l'Ecriture sainte.

Première partie. *Le témoignage du Saint-Esprit.* — I. La Révélation. — II. Histoire du dogme. — III. L'autorité de la Bible. — IV. Le témoignage du Saint-Esprit. — V. Preuves subsidiaires. 1. Majesté de l'Ecriture. 2. Style. 3. Antiquité. 4. Miracles. 5. Consentement de l'Eglise. 6. Témoignage des martyrs. — VI. Le témoignage du Saint-Esprit et les preuves subsidiaires. — VII. Calvin et Vinet. — VIII. Fausse conséquence. — IX. Nature et portée du témoignage du Saint-Esprit. — X. La doctrine sur la maitrise du Saint-Esprit.

Seconde partie. *L'Ecriture sainte.* — I. Son but. — II. Son inspiration. 1. La dictée. 2. Images et comparaison. 3. Les pasteurs, bouches de Dieu. — III. Les progrès de la Révélation. — IV. Questions d'authenticité. — V. Questions de critique (mots, différences, dates et citations de l'Ancien Testament). — VI. Mots et substance. — VII. Nécessité. — VIII. Clarté. — IX. Suffisance.

PREMIÈRE PARTIE

Le témoignage du Saint-Esprit.

I



CAUSE du péché, la Religion naturelle s'est trouvée impuissante : « Les folies de nostre chair, » « nostre vanité, » nous empêchent de profiter de ces manifestations de Dieu ; et « non seulement le simple populaire et les gens de lourdz espris, mais aussi les plus excellens en prudence et doctrine », même un Platon, « qui est entre tous le plus sobre et le plus raisonnable et approchant le plus de religion (*religiosissimus*) », tous se laissent étourdir et « lourdement » tromper [1].

Dans ces ténèbres, la révélation biblique vient nous éclairer : « Comme les vieilles gens, ou larmeux, ou ayant, comment que ce soit, les yeux débiles, quand on leur présentera un beau livre et de caractères bien formez, combien qu'ils voyent l'escriture, toutesfois à grand'peine pourront-ils lire deux mots de suitte sans lunettes (*specillis*) ; mais les ayant

1. Bʳ, p. 15. I, v, 11.

prinses en seront aidez pour lire distinctement : ainsi l'Escriture, recueillant en noz esprits la cognoissance de Dieu, qui autrement seroit confuse et esparse, abolit l'obscureté, pour nous monstrer clairement quel est le vray Dieu [1]. »

Nous voilà donc en face des saintes Ecritures. En guise de préface à cette étude nous croyons devoir mettre deux déclarations de notre Réformateur.

La première est une explication de ces mots : « Le secret de la foy. » « Pourquoy donc sainct Paul attribue-il un secret à la foy?... Il n'est point question de chose vulgaire, ne qui entre en nostre cerveau; il n'est point question d'une science que nous puissions acquérir par nostre industrie, mais c'est un secret que Dieu nous révèle.... A la vérité Dieu desploye son cœur envers nous, quand il luy plaist de nous instruire en la parole de salut. Il est vray que les mondains ne tiendront conte de l'Evangile, qu'il leur semble que c'est une chose basse, et qu'il n'y a point assez de subtilité pour eux; mais ceux qui ont vrayement gousté le contenu et la substance de l'Evangile, scavent qu'il outre-passe tous nos sens [2]. »

Voici la seconde déclaration : « Pour moi, j'ai toujours eu en horreur (*abhorrui*) les paradoxes, et les arguties (*argutiae*) ne me délectent pas du tout. Mais rien ne m'empêchera jamais de professer ingénument ce que j'ai appris de la parole de Dieu. Car à l'école de ce maître on n'apprend rien qui ne soit utile (*utile*). C'est et ce sera toujours l'unique règle de ma sagesse : acquiescer à la doctrine simple (*in simplici doctrina*) des Ecritures. » Il conseille à Socin la même « modération » : « S'il te plaît de voltiger dans ces spéculations aériennes (*illas aereas speculationes*), laisse moi, je t'en prie, méditer en humble (*humilem*) disciple de Christ, ce qui sert à l'édification de ma foi [3]. »

Tel est notre guide. Maintenant suivons-le. Quatre chapitres vont nous parler de l'Ecriture. Le premier est intitulé : « Pour parvenir à Dieu le créateur, il faut que l'Escriture nous soit guide et maîtresse [4]. » Il est très court. Car, après quatre paragraphes, Calvin s'arrête et dit : « *Or devant que passer plus outre*, il est besoin d'entrelasser yci quelque advertissement de l'autorité de l'Escriture, non seulement pour *préparer* les cœurs à luy porter révérence, mais pour en oster tout scrupule et doute. » Il s'agit du « tesmoignage du Sainct Esprit [5]. »

II

La doctrine du Témoignage du Saint-Esprit est, en un sens particulier, tout à fait typique : elle caractérise, avec une parfaite netteté, la situation du dogme calviniste au sein de l'histoire des dogmes.

A droite, le Romanisme ne connaît pas cette doctrine. « Qu'elle se trouve seulement dans les églises évangéliques des deux confessions, c'est ce qui n'a pas besoin ici d'être démontré [6]. » A gauche, les Sociniens et les Arminiens, ou igno-

1. 1559, I, VI, 1. — 2. *Sermons sur la premiere a Timothee*, *Opera* [illegible] — 3. [illegible] 1552, *Opera*, XIV, p. 230. — 4. I, VI, VII, VIII, IX. — 5. 1559, I, VII, 1. — 6. Klaiber, « Die Lehre der altprotestantischen Dogmatiker von dem *testimonium Spiritus sancti*, und ihre dogmatische Bedeutung, » dans

rent cette doctrine, ou contestent sa nécessité et même sa légitimité. Ce premier fait autorise une première conclusion, qui perpétuellement se représentera à nous : le romanisme et l'ultra-protestantisme sont des extrêmes qui se touchent, et non seulement se rejoignent, mais partent d'une idée centrale, intime, souvent identique.

De plus (c'est un théologien luthérien qui parle) si l'on trouve dans Luther des principes dont le Témoignage du Saint-Esprit peut être déduit ; si Mélanchthon y fait des allusions plus ou moins indirectes, on ne rencontre pas, dans la théologie luthérienne, le dogme formulé avant le dix-septième siècle[1]. C'est Calvin qui l'a introduit, avec tous ses développements, dans la théologie protestante. Laissons parler un autre théologien, également luthérien, qui n'est rien moins que l'historien de Luther, Köstlin : « Quand elle a senti le besoin d'étudier ces questions avec plus d'ensemble et de précision qu'elle ne l'avait fait au début, la dogmatique luthérienne s'est ensuite trouvée d'accord avec les principes que, le premier parmi les théologiens protestants, Calvin développe ici... Ce qui caractérise Calvin, c'est que, comme aucun Réformateur allemand, il ouvre par cette exposition la première grande revision de son *Institution chrétienne*. Nous voyons chez lui un effort scientifique particulier... Par là, précisément, son *Institution* se distingue tout de suite des expositions d'un Mélanchthon ou d'un Luther... Pour la première fois, donc, nous trouvons ici la doctrine sur le Témoignage du Saint-Esprit, un des principes évangéliques les plus essentiels, fixé dogmatiquement avec une pareille précision[2]. » Et ce second fait autorise une seconde conclusion : le calvinisme se présente le plus souvent comme la conclusion directe, logique et consciente de la vraie pensée réformatrice du seizième siècle.

III

Dans l'*Institution* de 1536, Calvin avait déjà déposé le germe de sa grande et célèbre doctrine[3]. Voici le début et la fin d'un paragraphe, resté intact de 1536 à 1559 : « Je confesse que la Foy est propre et entière œuvre du Sainct-Esprit.... Par la lumière de son Sainct-Esprit, le Seigneur esclaire en nostre entendement

les *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1857, II, p. 2. — Voir cependant plus loin la restriction qu'il faut, en théorie, apporter à cette affirmation.

1. *Ibid.*, p. 2-7.

2. Köstlin, *Stud. und Kritik.* 1868, p. 412, 413. — « Ce qui était pour Luther aussi la preuve décisive pour sa foi en la parole de Dieu, c'est cependant Calvin qui l'a le premier exprimé dogmatiquement dans son *Testimonium spiritus sancti.* » (Köstlin, *Stud. u. Kritik.* 1868, p. 38.) « Calvin, le premier des Réformateurs, a placé la doctrine sur l'autorité des Saintes Ecritures en tête de la dogmatique, et c'est lui aussi le premier qui, dans sa doctrine sur le Témoignage du Saint-Esprit, a donné à cette autorité ce fondement religieux qui, à partir de ce moment, a toujours soutenu la doctrine sur les Saintes Ecritures dans les deux confessions. » R. Stähelin, dans la *Realencyclopädie*, 3e éd., art. Calvin, III, 1897, p. 672.)

3. Voir la monographie de M. Jacques Pannier : *Le Témoignage du Saint-Esprit*, essai sur l'histoire du dogme dans la théologie réformée, 1893. — Du même : *L'autorité de l'Ecriture sainte d'après Calvin*, son principe, ses preuves, ses conséquences, dans la *Revue de théologie et des questions religieuses*. Montauban, 1906, p. 193 et ss, p. 367 et ss. — Ellis Gauteron, *L'autorité de la Bible d'après Calvin* [illegible]

et donne entrée à noz cœurs, et à la Parolle, et aux sacremens : les quelz autrement battroient seulement aux aureilles et se présenteroient aux yeux, mais ils ne pènètreroient et n'esmouveroient point le dedans[1]. » Mais de 1536 à 1539 s'écoulent des années de lutte, tout particulièrement contre les anabaptistes, avec lesquels Calvin discute publiquement le 18 mars 1537. Les anabaptistes se dressent en face de l'Eglise naissante, aussi dangereux que les romanistes. Et Calvin doit combattre désormais avec la même vivacité, à droite, le péril anti-protestant, à gauche, le péril ultra-protestant, moins contradictoires en réalité qu'en apparence. En tout cas, contre les deux, Calvin va faire un effort immense pour assurer plus profondément la base vraie du protestantisme, la seule sur laquelle il puisse s'appuyer assez solidement pour résister à tous, l'autorité de la Bible. En 1539 donc, la théorie de Calvin apparaît, on peut presque dire : entièrement nouvelle et entièrement achevée, avec ses deux faces, l'une tournée contre les romanistes, l'autre tournée contre les anabaptistes, et leur « intempérance phrénétique[2]. »

Voici la suite des idées. Dans la création, le Seigneur propose à tous, sans exception, la clarté de sa majesté. Cependant « il est besoin qu'un autre remède et meilleur y entrevienne pour nous faire bien et deument parvenir à luy. » Il n'use donc pas seulement de « maistres muets, » mais il ouvre « sa bouche sacrée. » C'est ainsi qu'il a illuminé « par sa Parolle » Adam, Noé, Abraham et les autres pères[3]. Puis « quand il luy a semblé bon de dresser une Eglise encores plus ségrégée, il a publié icelle mesme parole plus solennellement, et a voullu qu'elle feust rédigée par escrit, comme un instrument[4]. » Voilà l'Ecriture.

Quelle est son autorité ? Certes, si nous étions sûrs que l'Ecriture est la parole de Dieu, « il n'y a celuy d'une audace si désespérée, si ce n'est qu'il soit du tout despourvueu et de sens naturel et mesme d'humanité, qui osast desroguer foy à icelle ». Mais pour quelle raison ceste Ecriture a-t-elle « mesme autorité envers les fidèles, que pourroit avoir la voix ouye de la propre bouche de Dieu ?[5] »

Voici d'abord la réponse du Romanisme : « Cela gist en la détermination de l'Eglise, de scavoir quelle révérence nous debvons à l'Escriture. » Calvin ajoute : « En ceste manière, ces blasphémateurs, voullans eslever une tyrannie desbordée soubz la couverture de l'Eglise, ne se soucyent de quelles absurditez ilz s'envelopent eulx et les aultres, moyennant qu'ilz puissent gaigner ce point entre les simples, que toutes choses sont loisibles à l'Eglise. Or si ainsi estoit, que deviendroient les paovres consciences qui cherchent certaine asseurance de vie éternelle, quand elles verroient toutes les promesses d'icelle consister et estre

1. Bᶠ, p. 569. IV, xiv, 8. — Edit. de 1536 : *Opera*, I, p. 104. — 2. Bᶠ, p. 83. — 3. I, vi, 1. Les mêmes idées, les mêmes mots se trouvent à peu près dans Bᶠ, p. 17. Toutefois le texte a été remanié en 1559.
4. Bᶠ, p. 18. — 5. Bᶠ, p. 19. Voir I, vii, 1. — 1560 : « Quand les fidèles tiennent pour arresté et conclud qu'elles sont venues du ciel (1559 : *e coelo fluxisse*), comme s'ils oyoyent là Dieu parler de sa propre bouche. »

appuyées sur le seul jugement des hommes? ayant telle réputation [ici il faut avoir recours au latin pour comprendre : *accepto tali responso*] comment cesseroient-elles de trembler et vaciller? D'autre part à quelle mocquerie des infidèles nostre foy seroit-elle exposée? En quelle suspition viendroit-elle envers tout le monde, si on avoit celle opinion, quelle eust son fondement au mercy et bon plaisir des hommes? [1] »

On voit que la préoccupation de Calvin est une préoccupation de piété. Il s'agit pour lui de rassurer « les paovres consciences. » « Mais telz menteurs [1560 : brouillons] sont aisément réfutez par un seul mot de sainct Paul, lequel testifie l'Eglise estre soustenue sus le fondement des prophètes et apostres. Si la doctrine des prophètes et apostres est le fondement de l'Eglise, il fault qu'elle ait premièrement sa certitude [1560 : devant] que l'Eglise commence d'apparoistre[2].... Si l'Eglise chrestienne a dès le commencement esté fondée sur les escritz des prophètes, et la prédication des apostres, partout ou icelle doctrine est trouvée, il fault que l'approbation ait précédé l'Eglise, veu que sans icelle jamais l'Eglise n'eust esté. » Pas de « réverie » ni de « mensonge; » l'Eglise « n'octroye pas, selon son bon plaisir, la certitude, » elle ne « rend point authenticque. » Mais parce que l'Escriture est vraie, « elle la révère, sans dilayer, selon son debvoir [3]. »

IV

Si ce n'est pas l'Eglise qui nous assure de l'autorité de l'Ecriture, qui sera-ce? Calvin s'étonne de la question. « Autant vault, comme si quelqu'un demandoit, dont [d'où] nous apprendrons à discerner la lumière des ténèbres, le blanc du noir, l'aigre du doulx [1560 : le doux de l'amer]. Car l'Escriture ne monstre pas moindre évidence de sa vérité que [1560 : a de quoy se faire cognoistre,

1. B[F], p. 20. Le texte de 1539 n'est pas modifié en 1559. Mais la traduction de 1560 est comme un texte nouveau : « L'Escriture saincte a autant d'authorité que l'Eglise par advis commun luy en ottroye... Toute la révérence qu'on doit à l'Escriture, et le congé de discerner entre les livres apocryphes, dépend de l'Eglise. Ainsi ces vilains sacrilèges, ne taschans sinon à eslever une tyrannie desbordée sous ce beau tiltre d'Eglise, ne se soucient guères en quelle absurdité ils s'enveloppent, et ceux qui les veulent escouter, moyennant qu'ilz puissent arracher ce poinct, que l'Eglise peut tout. Or si ainsi estoit, que sera ce des povres consciences qui cherchent une fermeté de la vie éternelle, veu que toutes les promesses qui en sont données n'auront arrest ny appuy sinon sur le bon plaisir des hommes. Quand on leur dira qu'il suffit que l'Eglise en ait déterminé, se pourront-elles appaiser de telle response? D'autre part à quel brocard et risée des incrédules nostre foy sera-elle exposée, et combien pourra-elle estre tenue suspecte, si on croit qu'elle n'a authorité sinon comme empruntée sous la grace des hommes? » I, VII, 1.

2. A partir de 1550, Calvin explique le passage de saint Augustin, si souvent cité par l'Eglise catholique, qu'il ne croirait pas à l'Evangile, « si l'authorité de l'Eglise ne l'y esmouvoit ». Il conclut sa discussion : « Il a seulement voulu monstrer, que ceux qui ne sont encores illuminez de l'Esprit de Dieu sont induits par la révérence de l'Eglise à quelque docilité, pour souffrir qu'on leur annonce Jésus-Christ par l'Evangile : et ainsi que l'authorité de l'Eglise est comme une entrée pour amener les ignorans, ou les préparer à la foy de l'Evangile. Ce que nous confessons estre vray. » I, VII, 3. — Du Moulin, *Du juge des controverses*, p. 175, 179, 266, 268, reprendra cette discussion et citera la traduction de Gerson et même du pape Léon X, qui confirment l'explication de Calvin. Voir E. Doumergue, *Le problème protestant*, 1892, p. 122. — 3. B[F], p. 20. I, VII, 2.

voire d'un sentiment aussi notoire et infalible, comme ont] les choses blanches ou noires de leurs couleurs, les choses doulces ou amères de leurs saveurs[1]. »

La divinité de la Bible, directement sensible au cœur du fidèle ! la certitude immédiate et divine, la plus certaine et la seule suffisante des certitudes ! en un mot, le Témoignage du Saint-Esprit ! « Si nous voullons bien pourvoir aux consciences [1560 : à ce] qu'elles ne soient point agitées en perpétuelle doubte [1560 : tracassées sans cesse de doutes et légéretez, qu'elles ne chancellent point et ne hésitent point à tous scrupules], il nous fault prendre l'auctorité de l'Escriture de plus hault [1560 : il est requis que la persuasion, que nous avons dite, soit prinse plus haut] que des raisons humaines, ou indices [1560 : jugemens], ou conjectures humaines : c'est à sçavoir que nous la fondions sur le tesmoignage intérieur [1560 : secret] du Saint-Esprit[2]. Car jacoit [1560 : ja soit] qu'en sa propre majesté elle ait assez de quoy estre révérée, néantmoins elle nous commence lors à nous vrayement toucher, quand elle est scellée en noz cœurs par le Sainct Esprit. Estans donc illuminez par la vertu d'iceluy, des-ja nous ne croyons pas ou à nostre jugement, ou à celuy des autres, que l'Escriture est de Dieu ; mais par dessus tout jugement humain nous arrestons indubitablement qu'elle nous a esté donnée de la propre bouche de Dieu (*ab ipsissimo Dei ore ad nos fluxisse*), par le ministère des hommes : tout ainsi que si nous contemplions à l'œil l'essence de Dieu en icelle. Nous ne cherchons point ou arguments ou vérisimilitudes, ausquelles nostre jugement repose : mais nous luy submettons nostre jugement et intelligence, comme à une chose eslevée par dessus la nécessité d'estre jugée. Nompas comme aucuns ont accoustumé de recevoir legièrement une chose incongnue, la quelle après avoir esté congnue leur desplait. Mais pour ce que nous sommes très certains d'avoir en icelle (*tenere*) la vérité inexpugnable. Nompas aussi comme les hommes ignorans ont accoustumé de rendre les esprits captifz aux superstitions, mais pour ce que nous sentons là une expresse vertu (*non dubiam vim*) de la divinité monstrer sa vigueur (*vigere ac spirare*), par la quelle nous sommes attirez et enflambez à obeyr sciemment et voluntairement, néantmoins avec plus grande efficace, que de volunté ou science humaine. C'est donc une telle persuasion, laquelle ne requiert point de raisons : toutesffois une telle congnoissance, la quelle est appuyée sur une très bonne raison, c'est asçavoir, d'autant que notre esprit ha plus certain et asseuré repos, que en auscunes raisons. Finalement, c'est un tel sentiment (*sensus*) qu'il ne se peut engendrer (*nasci*), que de révélations célestes. Je ne ditz autre chose, que ce qu'un chacun fidèle expérimente en soy, sinon que les paroles sont beaucoup inférieures à la dignité de l'argument, et ne sont suffisantes pour le bien expliquer[3]. »

Il faudrait étudier chaque expression de cette page classique, comme on étudie chaque trait d'un portrait, quand on veut arriver à l'âme même qui se cache derrière. Et quel portrait précisément de notre Réformateur que cette

1. Bf, p. 20, 21. I, VII, 2. — 2. Bf, p. 21. I, VII, 4.

3. Bf, p. 21. I, VII, 5. Désormais les traductions de 1541 et 1560 sont à peu près identiques.

[illegible] entier, logique, allant jusqu'au fond des questions; pratique, uniquement préoccupé de piété; tourmenté par un besoin incomparable de certitude; unissant dans un mélange rare les raisons et les sentiments; précédant Pascal, pour invoquer ces raisons que la raison ne connaît pas, et précédant aussi les théologiens modernes de l'expérience chrétienne : « Je ne ditz autre chose que ce qu'un chacun fidèle expérimente de soy. »

V

En 1539, après avoir ainsi exposé la grande preuve en faveur de l'autorité de l'Ecriture, Calvin se borna à énumérer rapidement les preuves subsidiaires : elles semblent presque avoir peu d'importance à ses yeux et, parmi elles, il ne mentionne même pas les miracles, les prophéties. Mais, à mesure que les années s'écoulent, et que les discussions se multiplient, notre auteur développe successivement ses idées et il en arrive à écrire son chapitre VIII de 1559 : « Qu'il y a des preuves assez certaines, entant que la raison humaine le porte, pour rendre l'Escriture indubitable. » Ces preuves, « très bonnes aides, » (*aptissima adminicula*), sont internes ou externes. Calvin les énumère sans se soucier beaucoup de l'ordre.

1° La majesté de l'Ecriture, dont « la doctrine se monstre partout céleste, n'ayant rien de terrien[1].... Et de faict, cela n'a point esté faict sans une grande Providence de Dieu, que les haux secretz du Royaulme céleste nous ayent esté [le latin dit : pour la plus grande part] baillez soubz paroles contemptibles, sans grand' éloquence (*sub contemptibili verborum humilitate*) : de peur que s'ilz eussent esté fondez et enrichiz d'éloquence, les iniques eussent calumnié, qu'en icelle toute sa vertu eust esté colloquée [1560, explique : que la seule faconde eust régné en cest endroit]. Or maintenant puisque telle simplicité rude et quasi agreste nous esmeut en plus grande révérence que toute la faconde [1560 : le beau langage] des Rhétoriciens du monde, que pouvons-nous estimer, sinon que l'Escriture contient en soy telle vertu de vérité, qu'elle n'a aucun besoing d'artifice de paroles ?... Car la vérité est exempte de toute doubte, puisque sans autres aydes elle est de soy-mesme suffisante pour se soubstenir.... Que nous lisions Démostène ou Cicéro, Platon ou Aristote, ou quelques autres de leur bande : je confesse bien qu'ilz attireront merveilleusement (*mirum in modum te allicient*) et délecteront (*oblectabunt*) et esmouveront (*movebunt*) jusques à ravir[2] (*rapient*) mesmes l'esprit : mais si de là nous nous transférons à la lecture des sainctes Escritures, veuillons ou non, elles nous poindront si vivement, elles perceront tellement nostre cœur, elles se ficheront tellement au dedens de nous (*ita medulis insidebit*) [1560 : au dedans des moelles] que toute la force qu'ont les Rhétoriciens ou Philosophes au pris de l'efficace d'icelles (*istius sensus efficacia*), [1560 : d'un tel sentiment] ne sera que fumée[3]. »

1. Br, p. 22. — 2. Ce n'est pas un ennemi de l'art littéraire, de l'éloquence, qui parle ainsi.
3. Br, p. 22, 23. I, VIII, 1.

2° Le style de l'Ecriture. Calvin, en effet, apprécie à sa valeur la « façon de parler élégante et de bonne grâce » de certains prophètes. Il caractérise quelques auteurs du Nouveau Testament. « Les trois évangélistes récitent leur histoire en style bas (*humili abjectoque sermone*). Plusieurs arrogans desdaignent ceste simplicité, pour ce qu'ils ne regardent point à la substance (*ad pracipua doctrinae capita*). Dont [d'où] il seroit aisé de recueillir combien ils surmontent toute capacité humaine, en traittant les mystères du ciel. Certes quiconque aura une goutte d'honnesteté (*ingenui pudoris gutta*), sera confus en lisant seulement le premier chapitre de sainct Luc ». Et à propos du quatrième évangile : « Mais sur tous, sainct Jehan, comme tonnant du ciel, doit bien assujetir tous esprits en obéissance de foy : ou bien s'ils demeurent revesches, il est suffisant plus que toutes les foudres du monde, pour abbatre tant et plus leur obstination. Que ces contrerolleurs (*isti nasuti censores*) se monstrent un peu, et puis qu'ils se baignent (*quibus summa voluptas est*) à rejecter des cœurs humains toute révérence de l'Escriture, qu'ils se bandent hardiment pour maintenir leur querelle; mais ayans leu l'évangile sainct Jehan, maugré qu'ils en ayent, ils trouveront là mille sentences, lesquelles pour le moins resveilleront leur brutalité; mesme qui imprimeront chacune un horrible cautère en leurs consciences, pour rabbatre leurs risées[1]. »

3° L'antiquité de l'Ecriture. « Moyse ne forge pas un Dieu nouveau, mais seulement propose au peuple d'Israel ce que desja par longues successions d'aages ils avoyent entendu de leurs ancestres[2]. »

4° Les miracles accomplis et les prophéties. « Je say bien, qu'ont accoustumé de gazouiller certains brouillons, pour se monstrer subtils à combatre contre la vérité de Dieu. Ils demandent qui c'est qui nous a rendus certains que Moyse et les Prophetes ayent escrit ce que nous lisons sous leurs noms : mesme ils n'ont point de honte de mettre en doute si jamais il y a eu quelque Moyse. Or si quelqu'un estrivoit [révoquait en doute], asçavoir s'il y a eu un Platon, ou un Aristote, ou un Cicéron, je vous prie, ne l'estimeroit on pas digne d'estre souffleté, ou d'estre chastié de bonnes estrivières ? [3] »

5° Le consentement de l'Eglise. « Il ne fault pas estimer comme rien, que par tant d'eages qui ont esté depuis qu'elles [les Escritures] ont esté publiées, il y a eu un perpétuel consentement en l'obeyssance d'icelles.... Toute la puissance de la terre s'est armée pour destruire la vérité d'icelles, et tous ses efforts sont tournez en fumée. Comment eussent-elles résisté, estant si durement assaillies de toutes pars, si elles n'eussent esté deffendues que de support humain ? Parquoy il est plustost à conclure, que l'Escriture saincte que nous tenons est de Dieu : puis que malgré toute la sagesse et vertu des hommes elle est neantmoins venue en avant par sa vertu[4]. »

6° Le témoignage des martyrs. « Iceulx n'ont point fait de difficulté de mourir

1. 1559. I, VIII, 10. — 2. 1550. I, VIII, 3. Naturellement notre Réformateur est de son temps, et en accepte les idées chronologiques *Ibid.*, I, VIII, 4. — 3. 1550, I, VIII [illegible] p. 23; I, VIII, 11.

couraigeusement, et mesmes joyeusement pour icelle, aprez l'avoir une fois receue. Et nous, comment ne la recepvrons nous avec une persuasion certaine et invincible (*inconcussa*), puis qu'elle nous a esté donnée avec une telle arre et confirmation ? Ce n'est donc point une petite approbation de l'Escriture, de ce qu'elle a esté signée par le sang de tant de tesmoings. Principalement quand nous recongnoissons qu'ilz n'ont pas souffert la mort pour le tesmoignage de leur foy par furie et phrénésie (*fanatica imtemperie*), comme font aucunes fois les esprits d'erreur transportez de raisons [le latin dit : *qualiter interdum erratici spiritus solent*], mais par un zèle de Dieu, autant sobre et tempéré, comme ferme et constant [1]. »

Ainsi Calvin énumère ces preuves et s'abstient de toute minutie, de toute exagération. C'est ainsi qu'on a cru pouvoir le féliciter, ou le blâmer, de n'avoir donné aux miracles qu'une place « absolument secondaire [2]. » La simple vérité, c'est qu'il donne la grande place au grand miracle, le Témoignage du Saint-Esprit [3]. C'est par l'affirmation de ce témoignage qu'il commence tout son chapitre : « Sy nous n'avons ceste certitude plus haulte et plus ferme que tout jugement humain, en vain l'auctorité de l'Escriture sera approuvée par raisons... ou confermée par autres argumens [4]. » Et c'est par l'affirmation de ce témoignage qu'il finit ce même chapitre : « Lors finalement l'Escriture nous satisfera à la congnoissance salutaire de Dieu, quand la certitude d'icelle sera appuyée sur la persuasion intérieure du Sainct Esprit [5].... Mais ceux qui veulent prouver par argumens aux incrédules que l'Escriture est de Dieu, sont inconsidérez (*inepte faciunt*) [6]. »

VI

Du reste Calvin s'est complètement expliqué lui-même sur le rapport entre la grande preuve et les preuves secondaires dans une page ajoutée en 1559 et qui mérite d'être tenue pour non moins classique que celle de 1539 déjà citée : « Il est bien vray que quand je voudroye débatre ceste cause par raisons et argumens, je pourroye produire en avant plusieurs choses pour approuver (*quae facile evincant*) que s'il y a un Dieu au ciel, c'est de luy que la Loy et les Prophéties (*et evangelium*) sont sorties. Mesmes quand tous les plus savans et les plus habiles du monde se léveroyent à l'enconstre, et appliqueroyent tous leurs sens (*ingenii vires*) pour se faire valoir à l'apposite, toutesfois, sinon qu'ils fussent endurcis à une impudence désespérée, on leur arrachera (*extorquebitur*) ceste confession, qu'on voit par signes manifestes que c'est Dieu qui parle par l'Escriture, et par conséquent que la doctrine qui y est contenue, est céleste. Les livres de l'Escriture saincte surmontent de beaucoup en excellence tous autres

1. Bf, p. 24. I, VIII, 12. — 2. Voir J. Pannier, *Le Témoignage du Saint-Esprit*, p. 95.

3. « Je confesse que les miracles doyvent valoir pour confirmation de l'Evangile ; toutesfois il faut aller chercher le commencement de cela plus haut, asçavoir que l'Esprit de Dieu en est le sceau et les arres. » *Commentaires*, 1 Corinthiens, I, 6.

4. Bf, p. 22. — 5. Bf, p. 24. — 6. 1550. I, VIII, 12

escrits : mesmes si nous y apportons des yeux purs et nets, et des sens entiers, incontinent la majesté de Dieu viendra au devant, la quelle domtera toute audace de contredire, nous contraignant d'obéir à soy. Néantmoins ceux qui veulent et s'efforcent de maintenir la foy de l'Escriture par disputes, pervertissent l'ordre. Il y est vray qu'il y aura tousjours assez de quoy rembarrer les ennemis ; et de moy, combien que je ne soye pas doué de grâce ou faconde si exquise qu'on pourroit demander, toutesfois si j'avoye à desmeler ceste querelle avec les plus fins contempteurs de Dieu qu'on pourroit trouver, et qui appètent d'estre veus bons cavillateurs, et fort plaisanteurs, en renversant l'Escriture, j'espère qu'il ne me seroit pas difficile de rabatre tout leur caquet : et si c'estoit un labeur utile de réfuter toutes les faussetés et malices, je n'auroye pas grand'peine à monstrer que toutes leurs vanteries qu'ils ameinent en cachette ne sont que fumées. Mais encores que nous ayons maintenu la sacrée Parolle de Dieu contre toutes détractions et murmures des meschans, ce n'est pas à dire que par cela nous imprimions au cœur une telle certitude de foy comme la piété requiert ; pour ce que les gens profanes pensent que la religion consiste en opinion seulement, afin de ne rien croire follement et à la légère, ils veulent et demandent qu'on leur prouve par raison (*ratione probari*) que Moyse et les Prophètes ont esté inspirez de Dieu à parler. A quoy je respon que le tesmoignage du Sainct Esprit est plus excellent que toute raison (*omni ratione praestantius*) : car combien que Dieu seul soit tesmoing suffisant de soy en sa Parole, toutesfois ceste parole n'obtiendra point foy aux cœurs des hommes, si elle n'y est scellée par le tesmoignage intérieur de l'Esprit. Parquoy il est nécessaire que le mesme Esprit qui a parlé par la bouche des Prophètes, entre en nos cœurs, et les touche au vif pour les persuader que les Prophètes ont fidèlement mis en avant ce qui leur estoit commandé d'en haut[1].... Ainsi que ce poinct nous soit résolu, qu'il n'y a que celui que le Sainct Esprit aura enseigné (*intus docuit*), qui se repose (*acquiescere*) en l'Escriture en droicte fermeté : et combien qu'elle porte avec soy sa créance (*esse autopiston*) pour estre receue sans contredit, et n'estre submise à preuves ou argumens : toutesfois que c'est par le tesmoignagne du Saint-Esprit qu'elle obtient la certitude qu'elle mérite[2]. »

VII

Ici, en guise de jugement, un rapprochement suffira, un rapprochement entre Calvin et Vinet. « Les uns, dit Vinet, seront amenés au christianisme par des arguments historiques ou *extérieurs*.... D'autres hommes... seront plus frappés de l'évidence intrinsèque des saintes Ecritures. Voilà le double chemin par lequel on pénètre dans l'asile de la foi.... » Sur quoi Astié, le disciple plutôt exagéré de Vinet, s'écrie : « Chose assez étrange ! c'est l'auteur du dix-neuvième siècle, qui semble faire plus de cas de la preuve externe que celui du seizième siècle.

1. 1559. I, VII, 4. — 2. 1559. I, VII, 5. — On a ici un exemple des incorrections, des contre-sens et même des non-sens de la traduction française. Elle a traduit *spiritus* par *Escriture*.

Tandis que Calvin subordonne la preuve externe, dépourvue par elle-même de force probante suffisante, à la preuve interne, qui seule peut lui communiquer son éclat, Vinet semble les considérer comme deux chemins de même niveau conduisant également bien à la vérité. » Toutefois c'est une apparence, et, d'après Astié, Vinet est absolument d'accord avec Calvin. C'est Vinet, en effet, qui a écrit : « Il est évident que Dieu a voulu que sa religion, qui est une histoire, eût des preuves pareilles à celles de toute autre histoire.... Mais après tout, trois choses demeurent certaines : la première, que ces preuves n'ont pas encore imposé silence, et de longtemps ne l'imposeront à l'incrédulité ; une seconde.... c'est qu'après qu'on a cru par ces preuves-là, il reste encore une œuvre plus importante que la première, c'est de s'identifier par l'âme avec les vérités que l'on a reçues par l'esprit, et cela c'est proprement la foi ; la troisième enfin, c'est que, très heureusement, cette dernière œuvre, non seulement *complète* la première pour beaucoup de personnes, mais suffit à elle seule, et remplace toute autre démonstration[1]. »

VIII

Calvin prend soin de réfuter, et avec son énergie habituelle, les fausses conséquences que pourrait tirer de sa théorie le faux subjectivisme, sous ses deux formes, c'est-à-dire le subjectivisme mystique et le subjectivisme rationaliste. Dès 1539, notre Réformateur écrivit donc les pages, auxquelles il se borna, en 1559, à mettre ce titre significatif : « Comme aucuns espritz escervelez pervertissent tous les principes de religion, en quittant l'Escriture pour voltiger après leurs fantasies, sous ombre de révélations du Sainct Esprit ». « Ceulx-là qui en délaissant l'Escriture, imaginent je ne scay quelle voye pour parvenir à Dieu, ne sont point tant abuzez d'erreur, qu'ilz sont agitez de pure rage.... Ils prétendent orgueilleusement la doctrine de l'Esprit, mesprisant quant à eulx toute lecture, et se mocquent de la simplicité de ceulx qui suyvent encore la lettre morte et murtrissante, comme ilz l'appellent. » Est-ce donc l'Esprit de Christ qu'ils opposent à l'Ecriture ? « Je pense qu'ilz concéderont, les apôtres et les fidèles de l'Eglise primitive avoir esté inspirez par l'Esprit de Christ. Or il est ainsi que nul d'eux n'a pourtant apris de contemner la Parole de Dieu, mais un chascun plustost en a esté induict à plus grand' révérence.... » S'agit-il d'un autre esprit que celui de Christ ? « Je ne les pense point transportez de telle phrénésie, qu'ilz s'osent vanter de cela[2]. »

Pour Calvin, le Saint-Esprit ne peut être séparé de l'Ecriture sainte. « Si quelque esprit, délaissant la saigesse contenue en la Parole de Dieu, nous apporte diverse doctrine, il nous doibt estre à bon droict suspect de vanité et mensonge[3]. » Car le véritable Esprit de Dieu « veult estre recongneu de nous en son image, la quelle il a imprimée aux Escritures. Il est l'autheur d'icelles : il ne

1. Voir Astié : « L'Institution de Calvin et la crise théologique actuelle », dans *Le chrétien évangélique*, 1861, p. 271. — 2. Br, p. 24, 25. I, IX, 1. — 3. Br, p. 25. I, IX, 2.

peut pas estre variable ne dissemblable à soy. Parquoy il fault qu'il demeure tousjours tel qu'il s'est là une fois déclairé[1]. » Calvin repousse donc de toutes ses forces « ces orguilleux phantasticques, qui ne réputent aultre illumination estre vallable, sinon quand, en délaissant et contemnant la Parolle de Dieu, ilz prengnent téméraírement tout ce qu'en ronflant leur vient à la phantaisie[2]. » Ainsi, le Saint-Esprit vient *en* nous, mais pas *de* nous[3].

Notons une observation de Kuyper qui résume tout ce que nous venons de dire. Les Réformateurs n'appelaient pas le *Témoignage du Saint Esprit*, un argument interne (*argumentum internum*), parce que ce n'est pas de nous qu'il provient, mais un argument externe (*argumentum externum*) parce qu'il vient d'en dehors de nous, de Dieu, et pénètre en nous[4].

IX

Les précautions, les efforts de notre Réformateur ont été impuissants. Le subjectivisme mystique et rationaliste a essayé de prendre pour drapeau la doctrine même du témoignage du Saint-Esprit, et cela du vivant de Calvin, avec Castellion. Son dernier biographe, M. F. Buisson, lui adresse cet éloge : « Castellion ne croit qu'à l'illumination de l'Esprit saint pour nous révéler le sens profond de ce qu'il a jadis dicté aux écrivains sacrés. » Mais, — ajoute M. Buisson, — « cette inspiration du Saint-Esprit se confond pour lui avec celle de la conscience; ces révélations faites aux humbles ne sont pas autre chose que les intuitions d'un sens moral et religieux que la méditation fortifie.... Castellion met au-dessus de la tradition de l'Eglise universelle son sens propre, sa raison propre, ou plutôt, disons-le tout de suite, car c'est le fond du débat, sa conscience[5]. »

Ce n'est pas ici le lieu d'instruire le procès de toutes ces méthodes rationanalistes et mystiques qui encourent toujours les deux reproches, d'être à l'usage non pas de tous les chrétiens, mais des savants, des philosophes, et de ne pas

1. B^F, p. 26. I, IX, 2. — 2. B^F, p. 27. I, IX, 3.

3. Les paroles de Julius Müller sont toujours vraies, et de plus en plus vraies : « L'essentiel dans cette question est toujours, et d'une façon générale, ceci : par une conséquence inévitable de la séparation du Saint-Esprit et de la Parole, à la place du Saint-Esprit satisfaisant vraiment l'homme, vient, sous diverses marques, la tyrannie de la raison et de la fantaisie naturelle, et, à la place du Christ historique, vient ce Christ dit idéal, fabriqué par l'esprit humain, auprès duquel l'esprit humain ne peut chercher vie et salut, puisque c'est lui, l'esprit humain, qui doit donner à ce Christ ce qu'il a de vie. » Müller, *Stud. und Kritik.* 1856. I, p. 309, 310.

4. Dr A. Kuyper, *Encyclopaedie der heilige Godgeleerdheit*, 1894, II, p. 505.

5. F. Buisson, *Sébastien Castellion*, I, p. 314, 201. Si l'on veut voir l'opposition radicale qu'il y a entre la pensée de Castellion et la pensée de Calvin (deux pensées que l'on s'obstine cependant à confondre), il suffit de lire les paroles suivantes adressées par Calvin à ceux qui viennent au sermon : « Sans exception donc, que tout ce qui est contenu en Escriture saincte soit receu avec révérence, et quand il est question des saincts mystères de Dieu, que nous n'en jugions pas selon nostre entendement, et que si les choses ne nous semblent pas bonnes et propres, que nous soyons tenus en bride courte, et que Dieu ait tousjours la vogue, que sa parolle ait toute liberté.... Il n'est point donc question ici de faire des gambades à l'encontre de luy. » (*Sermons sur le Deutéronome*, *Opera* XXVI, p. 282.)

tenir compte de la nature corrompue de l'homme; mais il importe de dissiper une série de malentendus sur la nature et la portée de la méthode calviniste.

1° On dit : la méthode calviniste est subjective. Sans doute, mais dans le sens seulement où toute méthode de connaissance est subjective. La lumière suppose l'œil; le son suppose l'oreille. Le subjectivisme (au sens propre) ne commence qu'au moment où l'œil, non content de voir la lumière, prétend la créer. Le témoignage du Saint-Esprit ne crée pas la vérité biblique; il nous la fait penser; il nous l'explique, comme l'esprit humain pense les lois de l'astronomie et ne crée pas les planètes [1].

2° On dit : qui prouvera la réalité de ce témoignage? Rien. Et Strauss appelle le témoignage du Saint-Esprit le talon d'Achille du protestantisme. Mais ce qu'il y a à dire, c'est qu'il en est du principe premier de la foi protestante et chrétienne comme de tous les principes premiers. Ils sont indémontrables. On ne démontre pas que l'obligation morale est obligatoire. Ce sont là de vieux adages de l'école. *Veritas judex sui ipsius et falsi.* La vérité est juge d'elle-même et de l'erreur. Et encore : *Contra principia negantem non est disputandum.* Il ne faut pas discuter avec qui nie les principes. — La vérité, surtout la vérité morale, et surtout la vérité religieuse, n'est pas contraignante [2].

3° On dit : cette preuve suprême de la vérité de la Bible n'est une preuve que pour le croyant. — Calvin le reconnaît. « Il ne se faut point esbahir si plusieurs doutent de l'autheur de l'Escriture. Car quoyque la majesté de Dieu se manifeste en icelle, toutesfois il n'y a que ceux qui sont illuminez par le Sainct Esprit, qui ayent des yeux pour veoir ce qui devoit luy estre clair et visible à l'œil, et toutesfois n'est visible qu'aux élus [3]. » Mais il faut observer qu'encore ici le fidèle n'est pas dans un état d'infériorité vis-à-vis d'un incrédule quelconque. En mathématiques aussi, les démonstrations les plus élégantes ne valent que pour le mathématicien, pour celui qui a le sens et l'éducation mathématiques. Pourquoi s'étonner que le témoignage du Saint-Esprit se fasse entendre dans l'âme chrétienne, et pas dans l'âme incrédule? En quoi cela rend-il ce témoignage douteux [4]?

4° On dit : comment le témoignage du Saint-Esprit peut-il attester l'authenticité d'un livre? — C'est peut-être ici qu'est le malentendu le plus délicat.

1. Une preuve frappante de la nécessité de ce subjectivisme, c'est que le Romanisme lui-même, dans son effort d'objectivisme, est incapable de l'éviter. D'après saint Thomas, la foi ne consent (*assentit*) à quelque chose, que si ce quelque chose lui est révélé par Dieu, et l'assentiment de la foi (*assensus fidei*) vient seulement de Dieu, agissant intérieurement, par grâce (*interius movente per gratiam*). Le Concile du Vatican, Sess. 3, Const. dogm. *de fide*, ch. 3, déclare que personne ne peut consentir à la prédication évangélique, du consentement nécessaire au culte, sans l'illumination et l'inspiration du Saint-Esprit (*absque illuminatione et inspiratione spiritus sancti*). Voir Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, I, p. 484-489.

2. Il y a des motifs, certes, plus de motifs de croire que de douter, il n'y a pas de nécessité. Pascal l'a dit : « Il y a assez de lumière pour ceux qui ne désirent que de voir, et assez d'obscurité pour ceux qui ont une disposition contraire. Il y a assez de clarté pour éclairer les élus, et assez d'obscurité pour les humilier. Il y assez d'obscurité pour aveugler les réprouvés, et assez de clarté pour les condamner et les rendre inexcusables. »

3. *Commentaires*, 2 Tim. III, 16. — 4. Pour tout ce paragraphe, voir Bavinck, *Ibid.*, p. 499 et ss, dont nous n'avons guère donné qu'un résumé.

« Le témoignage du Saint-Esprit, dit Bavinck, est tout d'abord une assurance que nous sommes enfants de Dieu. » Sans doute, « c'est à tort que l'on restreindrait le témoignage du Saint-Esprit aux vérités morales et religieuses. Car la divinité de la Bible est inséparable, non seulement de certaines vérités morales et religieuses, mais de certains faits et de certaines dates. Christ est une personne historique et le témoignage du Saint-Esprit atteste la divinité de cette histoire. » Mais cette attestation est indirecte. L'objet direct, « l'objet propre du Saint-Esprit, c'est la divinité des vérités offertes en Christ. Des faits historiques, des dates, des renseignements géographiques, ne sont pas, en eux-mêmes, objets du témoignage du Saint-Esprit. Même les faits du salut, en qualité de *nuda facta*, ne sont pas l'objet de ce témoignage [1]. » Un autre théologien, non moins calviniste, M. John de Witt, arrive à la même conclusion. Le témoignage du Saint-Esprit n'est pas une révélation spéciale ainsi formulée : « la Bible est la Parole de Dieu ; » car si la Bible, qui est une révélation, a besoin pour être authentiquée d'une autre révélation, il faudrait une troisième révélation pour authentiquer la seconde, une quatrième pour authentiquer la troisième, et ainsi de suite à l'infini. Le témoignage du Saint-Esprit, c'est l'œuvre du Saint-Esprit dans le cœur du fidèle, œuvre par laquelle le Saint-Esprit produit une expérience, non seulement conforme aux données de la Bible, mais impossible sans elle. Le témoignage du Saint-Esprit produit l'expérience chrétienne dans sa totalité : transformation de la vie, pardon, paix, communion avec Dieu, etc., etc. Et, dans la mesure où le chrétien fait cette expérience, dans cette même mesure il est persuadé de la vérité infaillible et de la divine autorité de la Bible. En conséquence, ce que le Saint-Esprit atteste par son témoignage, ce n'est pas l'authenticité d'un livre, c'est « le chemin biblique du salut » (*the biblical way of salvation*), une série de vérités profondes et pratiques. Il serait pleinement absurde de dire que l'Esprit apporte la plus petite information, ou que son œuvre fournit un témoignage, — sinon indirect, — dans l'une des questions littéraires soulevées par le document de ces vérités. Le témoignage concerne la vérité salutaire qui concerne tout, et ne contient pas le document qui incorpore cette vérité. Le Saint-Esprit testifie avec puissance la vérité de la Bible, l'autorité de la Bible, non pas son inspiration ni son canon. « C'est l'histoire qui atteste le canon. C'est la Bible qui atteste son inspiration. Le Saint-Esprit atteste le caractère divin, et l'autorité absolue de la vérité salutaire contenue dans la Bible [2]. »

Enfin, un autre théologien, très calviniste aussi, M. Dunloop Moore, exagère, semble-t-il, l'idée de Bavinck et de John de Witt. Il reproche à Calvin d'aller trop loin (*to go too far*) [3]. « Calvin nous paraît aller trop loin, quand il

1. Bavinck, I, p. 503-506.

2. *The presbyterian and reformed Review*. 1895. VI. p. 80-82. « The testimony of the Holy Spirit to the Bible. »

3. Bavinck trouve que Calvin a appliqué trop exclusivement le témoignage du Saint-Esprit à l'autorité des Ecritures, *Gereformeerde Dogmatiek* I, p. 503.

représente comme une grande insulte au Saint-Esprit le doute que son témoignage intérieur soit suffisant pour décider absolument les livres qui doivent être admis dans le canon de l'Ecriture[1]. » Il invoque l'opinion de calvinistes aussi calvinisants que Cunningham et autres, lesquels déclarent que le témoignage du Saint-Esprit est insuffisant pour les convaincre que le *Cantique des cantiques* est canonique, a été écrit par Salomon, tandis que le *Livre de la sagesse* a été écrit par Philon[2], et ne saurait être authentique.

Mais, en réalité, n'est-ce pas prêter à Calvin une idée qu'il n'a pas eue, et ne plus lui laisser celle qu'il a eue?

X

Ce qu'il y a peut-être de plus décisif ici, c'est ce que l'on semble avoir le plus oublié (et de cet oubli découlent presque tous les malentendus[3]), à savoir que la doctrine sur le témoignage du Saint-Esprit n'est pas pour Calvin une doctrine spéciale, se rapportant exclusivement à l'autorité des Ecritures. Loin de là! Il y a, pour Calvin, une doctrine tout à fait générale, celle de la *Maîtrise du Saint-Esprit*, d'après laquelle le Saint-Esprit est le seul maître capable de nous instruire sur tout ce qui concerne la foi chrétienne, la vraie connaissance religieuse. Et la doctrine sur le *Témoignage du Saint-Esprit* n'est qu'une application particulière de la doctrine générale sur la *Maîtrise du Saint-Esprit.*

« Toute nostre sagesse et savoir n'est que folie et ignorance, jusques à ce que nous soyons instruits par la *Maistrise du Sainct Esprit*[4]. » — « Souvenons-nous donc que la certitude de la foy est une science, mais qui est apprinse par la *Maistrise du Sainct Esprit*, et non par la subtilité de l'entendement[5]. »

Le Saint-Esprit nous introduit en « une cognoissance claire et certaine des secrets de Dieu[6]. » — Le Saint-Esprit « nous rend certains des choses qui sont autrement cachées à nostre sens[7]. » — « La doctrine de l'Evangile ne peut autrement estre comprise que par le tesmoignage du Sainct Esprit[8]. » — « L'esprit de Dieu, duquel procède la doctrine de l'Evangile, est le seul vray expositeur d'icelle pour nous la manifester[9]. » — « La doctrine externe est nommée instrument du Saint-Esprit[10]. »

En réalité, ce que le Saint-Esprit accomplit, c'est l'œuvre de la foi. Il la commence et il l'achève : « Le commencement de la foy, c'est la cognoissance; l'accomplissement, c'est la persuasion ferme et stable, la quelle ne receoit aucun doute au contraire. L'un et l'autre sont œuvre du Sainct Esprit[11]. » — Donc la foi

1. Dunloop Moore, *The presbyterian and reformed Review*, « Calvin's Doctrine of holy scripture », 1893, IV, p. 69.

2. Ce livre ne lui est plus attribué aujourd'hui.

3. Ces malentendus ne seront pas dissipés — loin de là — par la thèse, distinguée du reste, de M. Ch. Lelièvre, sur la *Maitrise du Saint-Esprit*. Essai critique sur le principe fondamental de la théologie de Calvin, 1901.

4. *Commentaires*, Ephésiens I, 16. — 5. *Ibid.*, III, 19. — 6. *Ibid.*, Romains XI, 34. — 7. *Ibid.*, 1 Corinthiens II, 11. — 8. *Ibid.*, 1 Cor. II, 1. — 9. *Ibid.*, 1 Corinthiens I, 16. — 10. *Ibid.*, III, 5. — 11. *Ibid.*, Ephésiens I, 13.

persuasion, pas seulement en la parole de Dieu, mais en toute la religion chrétienne: « La vraye persuasion que les fidèles ont de la parole de Dieu, de leur salut, et de toute la religion, ne procède point du sens de la chair, ne des raisons humaines ou philosophales, mais du sceau du Sainct Esprit [1]. » — « En un mot il faut imprimer en nos cœurs ceste doctrine de saint Paul, asçavoir que nul n'est chrestien, sinon celuy qui estant apprins par la *Maistrise du Saint-Esprit*, invoque Dieu comme Père [2]. »

Telle est la vraie maîtrise, le vrai témoignage du Saint-Esprit.

1. *Commentaires*, Ephésiens, I, 13. — 2. *Ibid.*, Galates IV, 6.



SECONDE PARTIE

L'Ecriture-Sainte.

I



EMANDONS-NOUS quel est le but de Calvin. Il veut « oster tout scrupule et doute... aux povres consciences. » Pour cela il faut, d'après lui, « nous rendre certains que ceste *doctrine* [la doctrine biblique] est sortie de Dieu, » et aussi nous certifier « qu'elle est parvenue jusques à notre aage saine et entière » ; ce qui comporte la persuasion qu'on doit recevoir « un livre sans contredit en rejettant l'autre [1]. »

Il veut donc nous donner la certitude que « Dieu est l'autheur de l'Escriture saincte, » car « il n'y a nulle authorite ferme sinon celle de Dieu [2]. »

Seulement à quoi est destinée l'Ecriture-Sainte? A nous vivifier. L'Ecriture « contient une parfaite règle de bien et heureusement vivre, » et l'on « corrompt » cette Ecriture « par un abus pervers, » lors qu'on y cherche autre chose que « ceste utilité ». Aussi Calvin traite de « garnements » tous ceux qui aiment les « vaines spéculations, » qui, « sans aucune affection d'édifier, esmeuvent des questions subtiles, lesquelles avec toute leur subtilité n'apportent aucune utilité. » L'Ecriture est destinée à notre profit, c'est-à-dire à notre édification, à notre salut: « L'Escriture est proufitable, dont il s'ensuit qu'il n'est pas licite de la traitter sans proufit.... Quand il nous a donné les Escritures, [le Seigneur] a eu esgard à nostre proufit. Parquoy, le droit usage de l'Escriture doit tousjours tendre à utilité et proufit[3]. »

Autre part encore Calvin atteste ce caractère vivifiant de la Parole de Dieu: « Il n'y a point de vie ferme et stable qu'en Dieu; et ceste vie nous est communiquée par la Parole.... Qui est donc la parole de Dieu qui nous vivifie? c'est la Loy, les Prophètes et l'Evangile[4]. »

Qui dit vie, dit organisme. Et l'on ne s'étonnera pas qu'un théologien aussi

1. I, VII, 1. — 2. *Sermons sur la seconde épître à Timothée. Opera* LIV, p. 285, 286. — 3. *Commentaires*, 2 Tim. III, 16. — 4. *Ibid.*, 1 Pierre I, 25.

calviniste que Bavinck ait expliqué comme suit la conception qui se dégage des déclarations de Calvin. La Bible est un organisme de vie. Or qui dit organisme, dit âme et membres, membres divers, avec des rôles et des importances diverses. Un doigt est plus important qu'un ongle : la main est plus importante que le doigt ; le cerveau et le cœur sont plus importants que la main ou le pied. Dès lors, dans cet organisme qui s'appelle l'Ecriture, le témoignage de l'Esprit ne s'appliquera pas avec la même puissance aux maximes des Proverbes, et aux paroles de Jésus, et Christ apparaîtra avec plus d'autorité que Salomon. Ce témoignage de l'Esprit va droit à l'âme de la Bible, à la doctrine du salut, à l'auteur du salut : et c'est de cette certitude centrale que découlent pour ainsi dire les certitudes secondaires[1]. Est-ce à dire que, dans l'organisme, quelque chose est inutile, quelque chose est mauvais? Non. Tout participe à la vie et tout contribue à la vie, mais il y a des organes essentiels et des organes secondaires, de même que dans la Bible il y a des vérités et des certitudes essentielles et d'autres vérités et d'autres certitudes moins importantes[2].

1. *Gereformeede Dogmatiek*, 1895, I, p. 352, 353. — Nous trouvons des affirmations analogues chez Klaiber.

2. Catholiques-romains, ultra-protestants, et même luthériens se sont à l'envi efforcés d'opposer Luther à Calvin, Luther représentant une doctrine plus large et Calvin une doctrine plus étroite. Kampschulte observe que, dès le début, Calvin est « plus anticatholique et plus radical », laisse moins de place pour la tradition ecclésiastique : ce qui est vrai. Il ajoute qu'il supprime « toute vie historique », et que le calvinisme devient, comme l'Islam, la « religion du livre », etc. (*Johann Calvin*, I, 1869, p. 258-260). — L'opinion ultra-protestante ou luthérienne est exposée, par exemple, par R. Seeberg, et popularisée par B. Bess, dans *Unsere religiösen Erzieher*. Calvin est le créateur de la vieille théorie protestante de l'inspiration. Cette théorie serait composée de la doctrine du témoignage du Saint-Esprit, que Calvin aurait empruntée à Luther, et de la doctrine, répandue à la fin du moyen âge, d'après laquelle toute l'Ecriture aurait été comme dictée par Dieu. Pour Calvin la Bible est un code, dans lequel une partie est aussi importante que l'autre. — Et finalement ces deux conceptions de la Bible trahissent deux tempéraments individuels, deux tempéraments nationaux. L'Allemand n'a aucun penchant pour la légalité méthodique (*methodische Gesetzmässigkeit*). « Tandis que le monachisme occidental, cette organisation de l'ascétisme, a fleuri d'abord en France. Pour la nature de Calvin, sanguine (*heissblutig*), portée au fanatisme, la soumission servile (*die sklavische Unterordnung*) à la lettre est une satisfaction. » (B. Bess, p. 70, 71.)

Un article très documenté de Francis Piper, sur *Luther's Doctrine of Inspiration* dans *The presbyterian and reformed Review* 1893, p. 249 et ss., fait justice de la plupart de ces « clichés », et remet les choses au point. Luther, tout comme Calvin, ne cesse de nommer les Ecritures, sans distinction de livres, « le livre du Saint-Esprit, les écrits du Saint-Esprit, les écrits de Dieu, les lettres de notre Seigneur-Dieu, la bouche de Dieu », etc. Il dit : « la sainte Ecriture est la parole de Dieu écrite, et, — que je parle ainsi, — épelée et mise en lettres (*geschrieben und, dass ich so rede, gebuchstabirt und in Buchstaben gebildet*). » — Fort curieux est ce que dit Luther des histoires de l'Ancien Testament, comme celle de Tamar. « C'est le Saint-Esprit qui a écrit ces chapitres. » « Le Saint Esprit a écrit », revient cinq fois dans la même page. — Il dit : « pas une seule lettre n'a été écrite en vain. » « Le Saint-Esprit n'est ni fou, ni ivre pour dire un titre, bien moins une lettre, en vain. » L'interprétation des textes de l'Ancien Testament, dans le Nouveau, est authentique, infaillible, donnée par le Saint-Esprit, etc. — On objecte, en somme, deux passages, toujours les mêmes ; 1° le passage de la préface aux *Annotationes* de Link, où il est question de *paille* et de *foin*. F. Piper montre qu'il s'agit ici d'un texte tronqué, sorti de son contexte, et que les théologiens se passent de main en main. Il est abandonné du reste par Dickhoff. 2° Il ne reste guère que le fameux paradoxe sur saint Jacques et son « épître de paille ». Nous n'entrerons ici dans aucun détail : quel que soit le sens de ce paradoxe, on ne peut y voir la doctrine exacte et unique de Luther sur la Bible et son inspiration.

II

Si l'on est trop étonné de ces affirmations, que l'on veuille bien peser les faits suivants :

1. Calvin affirme l'inspiration de l'Ecriture. Personne ne l'a affirmée plus énergiquement que lui. A propos de 2 Tim. III, 16., dont la traduction : « Toute escriture ou toute l'escriture » lui paraît indifférente « quant au sens », il écrit : « Pour monstrer l'authorité, il dit qu'elle est inspirée divinement.... Et c'est le principe qui discerne nostre religion de toutes autres : ascavoir que nous scavons que Dieu a parlé à nous, et sommes certainement asseurez que les prophètes n'ont pas parlé de leur propre sens, mais comme organes et instrumens du S. Esprit, qu'ils ont seulement annoncé ce qu'ils avoient reçeu d'en haut.... La loy et les prophètes ne sont point une doctrine qui ait esté donnée à l'appétit ou volonté des hommes, mais dictée par le sainct Esprit[1]. » Dans l'*Institution chrétienne*, dès 1539, il déclare que les Ecritures doivent avoir pour les fidèles la même autorité (*eamdem autoritatem*) que s'ils pouvaient ouïr la voix de Dieu de sa propre bouche. En 1559, il ajoute : la même autorité *pleine* (*eamdem plenam autoritatem*) que s'ils pouvaient ouïr la voix de Dieu de sa bouche, *et que les Ecritures vinssent du ciel* (*quam ubi statuunt e cœlo fluxisse*)[2]. Il va même jusqu'à écrire : « Aussi faut-il entendre que Dieu a voulu parler à nous par les apostres et prophètes, et que leurs bouches ne sont autre chose que la bouche d'un seul Dieu (*illorum ora unius Dei esse*)[3]. »

Naturellement dans ses *Sermons*, Calvin se conforme aux idées qu'il a exposées dans son *Institution* et dans ses *Commentaires*. « Qu'est-ce que l'Escriture saincte sinon une déclaration de la volonté de Dieu? Et ainsi tout ce qui est là contenu est comme si Dieu ouvroit sa bouche sacrée pour nous déclarer ce qu'il demande de nous[4]. » — « Notons pour comprendre l'intention de Moyse, ou plustost du Saint-Esprit[5].... » — « Moyse (ou plustost l'Esprit de Dieu parlant par sa bouche[6]....) » — « Notons que ce mot d'*Escriture* emporte que Moyse n'a point esté autheur de la Loy ne du Cantique; mais qu'il a esté seulement escrivain ou greffier sous la bouche de Dieu. Tout ainsi donc qu'un secrétaire escrira ce qui luy sera ordonné, ainsi notamment il est ici déclairé que Moyse a escrit ce qu'il avoit reçeu de Dieu, et non pas ce qu'il a forgé en son cerveau[7]. » — « Il est certain que le S. Esprit a gouverné la langue de S. Paul, qu'il ne luy a point eschappé un mot superflu[8]. » — « Tout ce que sainct Paul nous a laissé par escrit, il nous faut considérer que c'est Dieu qui a parlé à nous par la bouche d'un homme mortel, et que toute sa doctrine doit estre reçeue en authorité et révérence telle comme si Dieu se monstroit visiblement du ciel[9]. » Et l'on peut se demander, dès lors, si Seeberg n'a pas raison d'écrire dans son *Histoire des*

1. 2 Tim III, 16. — 2. I, VII, 1, 1541, p. 10. — 3. 1 Pierre I, 25. — 4. *Sermons sur le Deutéronome*, *Opera* XXVI, p. 714. — 5. *Ibid.*, *Opera* XXVI, p. 705. — 6. *Ibid.*, *Opera* XXVIII, p. 408. — 7. *Ibid.*, *Opera* XXVIII, p. 647. — 8. *Sermons sur la seconde à Timothée. Opera* LIV, p. 298. — 9. *Ibid.*, *Opera* LIV, p. 5.

dogmes[1] : « Calvin a fondé l'autorité de la Sainte-Ecriture d'un côté sur la pensée qu'elle est une dictée de Dieu, et de l'autre côté sur le témoignage du Saint-Esprit, qui en sort. Au point de vue historique, il combine l'école de l'inspiration de la fin du moyen âge[2] avec les pensées de Luther. Il est le fondateur de la théorie dite : « vieille théorie dogmatique de l'inspiration[3]. » — A moitié moyen âge, à moitié luthérien : c'est la formule habituelle.

Malgré certaines apparences, c'est une double erreur. — Après les témoignages luthériens les plus compétents et les plus authentiques, il est difficile de soutenir que Calvin a emprunté sa théorie du témoignage du Saint-Esprit à Luther. — Et Calvin n'a pas davantage enseigné la théorie de la dictée au sens où on l'entend, au sens d'inspiration verbale et littérale[4].

2. Il ne faut pas en effet s'en laisser imposer par les locutions : scribe, notaire, bouche de Dieu, etc. Ce sont des images, comme l'expression de « miroir[5] » ; ce ne sont pas des formules scientifiques, théologiques, au sens où la théologie du dix-septième siècle les prendra.

Ainsi Seeberg souligne l'expression *dictante spiritu sancto*, dont Calvin se sert à propos des histoires racontées par les prophètes. N'est-ce pas la dictée ? Or, dans la traduction française, le mot décisif a disparu et il y a : « le Saint-Esprit les inspirant et dressant à cela[6]. » — Seeberg cite encore pour les auteurs du Nouveau Testament ces mots : *illi fuerunt certi et authentici... spiritus sancti amanuenses et ideo eorum scripta, pro Dei oraculis habenda sunt.* Mais, encore une fois, dans la traduction les mots les plus caractéristiques ont disparu. Si les *amanuenses* sont encore « les notaires jurez du Sainct-Esprit », les oracles de Dieu ne sont plus que « les escritures authentiques[7] ». Evidemment tout cela, pour Calvin et pour ses amis et traducteurs, est synonyme : une expression vaut

1. A l'historien luthérien des dogmes, Seeberg, on peut opposer l'historien réformé Müller : « La divine inspiration de l'Ecriture est naturellement affirmée, sans qu'on trouve chez Zwingli ou Calvin une réflexion raisonnée (*geflissentlich*) sur son étendue et sa nature. » Karl Müller, *Symbolik*, 1896, p. 458.

2. Une citation, faite par Seeberg lui-même, pourrait servir, — d'après ce procédé, — à prouver que la fin du moyen âge a aussi enseigné le témoignage du Saint-Esprit, et que Luther était inutile, et que Luther et Calvin se sont bornés à suivre le moyen âge. Occam dit que la crédibilité de l'Ecriture repose sur ceci : « quia instinctu spiritus sancti ibidem est scripta et asserta. » Dr Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1898, II, p. 177. — 3. *Ibid.*, p. 385.

4. Dans son article sur « les confessions réformées et la Sainte-Ecriture » (*Tijdschrift voor Gereformeerde Theologie*, 1899, p. 327, et ss), M. Biesterveld, le très calviniste professeur de l'Université libre d'Amsterdam, dit : « L'inspiration est expressément enseignée, mais il n'est pas parlé en détail de son mode. » La Confession hollandaise dit : « door eene bijzondere zorg ». — La *Confessio helvetica prior* dit : « von dem heiligen Geiste eingegeben. » — La *Confessio helvetica posterior :* « Deus ipse loquutus est patribus. » — La Confession de la Rochelle : « procédé de Dieu. » — La Confession de Westminster : « Which are given by inspiration of God. » — Seule la *Formula consensus ecclesiarum helveticarum*, en 1675, rédigée contre Capelle, traite en détail de l'inspiration, et expose une théorie mécanique, d'après laquelle les voyelles mêmes du texte hébreu sont inspirées : « tum quoad consonas, tum quoad vocalia, sive puncta ipsa, sive punctorum saltem potestatem, et tum quoad res, tum quoad verba θεόπνευστος. » C'est la fameuse théopneustie.

5. III, II, 6. — 6. 1545, p. 430. IV, VIII, 6. — 7. 1545, p. 433 IV, [illegible]

l'autre. Tous disent que la Bible vient non des hommes, mais de Dieu ; ils ne disent pas *comment* : « soit (dira Calvin lui-mème, parlant des pères « illu- » minez par la parolle » de Dieu), soit que ceste congnoissance leur ait esté communiquée par oracles et visions ; soit que ayant esté révélée premièrement à leurs prédécesseurs, elle leur ait esté baillée par la prédication d'iceulx, comme de main en main. Car c'estoit tout un comment ilz fussent faictz participans de la parole divine, moyennant qu'ilz entendissent qu'elle estoit procédée de Dieu [1]. » Le passage remanié en 1559 laisse voir la mème idée : « Soit que Dieu ait esté manifesté aux hommes par visions ou oracles, qu'on appelle, c'est à dire tesmoignages célestes, soit qu'il ait ordonné des hommes ministres, lesquels enseignassent les successeurs de main en main ; toutesfois il est certain qu'il a imprimé en leurs cœurs une telle certitude de doctrine, par laquelle ils fussent persuadez et entendissent que ce qui leur estoit révélé et presché, estoit procédé du vray Dieu [2]. »

3. Du reste Calvin a pris soin de bien expliquer ce qu'il entend par cette expression « enseigner de la bouche du Seigneur » (*docere ex ore Domini*). Le sens est (*sensus est*) « n'enseigner rien estrange ou divers de la doctrine que Dieu avoit comprinse en sa loy [3]. » Et ce ne sont pas seulement les auteurs sacrés, ce ne sont pas seulement les prophètes et les apôtres, qui sont « bouches de Dieu », ce sont les prètres de l'ancienne alliance, ce sont les pasteurs : « Les prophètes et les docteurs sont dans l'Eglise de Dieu comme la bouche même de Dieu (*tanquam os ipsum Dei*) [4]. » Et c'est à l'enseignement de chacun de ses pasteurs, que chaque fidèle doit appliquer le témoignage du Saint-Esprit : « Pour bien estre asseurez et avoir une foy résolue et constante, il nous faut estre persuadez que Dieu a parlé à nous.... combien que ce soit esté par le moyen des hommes. Et si nous disons : « J'ay un sage docteur ; celuy qui m'a instruit est un homme bien expert » et de saincte vie, » tout cela ne sera qu'aide inférieure. Il faut que nous puissions protester... que ceux qui nous ont enseignez sont les ministres de Dieu... qu'ils nous ont apporté ce qu'ils ont receu de luy et de sa propre bouche. Or on demandera comment nous pourrons avoir une telle certitude. Il est certain que ce ne sera point de nostre industrie ni prudence, mais il nous faut prier Dieu qu'il scelle en nos cœurs par son S. Esprit sa vérité [5]. »

III

Du reste, en faveur de la conception organique de l'Ecriture, voici que Calvin apporte ses idées sur le *progrès* de la révélation.

Si, entre l'Ancien Testament et le Nouveau [6], il y a des ressemblances fondamentales (nous le verrons), il y a aussi des différences, au nombre de cinq.

1. [illegible] — 2. [illegible] — 3. [illegible] 1559 [illegible] IV [illegible] — 4. *Homilia* XLII in I Lib. Samuel. *Opera* [illegible] — 5. [illegible] *Opera* LIV, p. 277. — 6. Voir plus loin l'analyse des deux chapitres II, x et xi : « De la similitude du Vieil et Nouveau Testament ; de la différence entre les deux Testaments. »

Les « bénéfices terriens » ne jouent plus le même rôle ; les images ont fait place aux réalités ; les ordonnances légales ont été abolies ; la liberté et la paix ont remplacé la servitude et la crainte ; le particularisme a fait place à l'individualisme. Donc progrès de l'ancienne à la nouvelle alliance.

Et progrès aussi dans chacune d'elles. « Quand la première promesse fust au commencement donnée à Adam, lors il y eut seulement comme des *petites estincelles* (*tenues scintillæ*) allumées. *Depuis, petit à petit, la lumière est crüe et augmentée de jour en jour* (*magis ac magis*) jusques à ce que le Seigneur Jésus-Christ, qui est le soleil de justice, faisant esvanouyr toutes nuées, a pleinement illuminé le monde [1]. »

Voilà pour l'Ancien Testament. Quant au Nouveau : « Entre les évangélistes mesmes il y a si grande différence en la déclaration de la vertu de Christ, que si on fait comparaison des autres trois à sainct Jehan, à peine auront-ils des estincelles de ceste grande lueur qui apparoist si évidemment en S. Jehan [2]. » Il faut éclairer l'Ancien Testament par le Nouveau : « Le Nouveau Testament contient la vérité présente, et la substance (*et corpus solidum*) ; et à icelle se doyvent réduire quasi tous les passages, ausquels le Vieil Testament est opposé au Nouveau, par comparaison [3]. »

Enfin dans le Nouveau Testament, c'est le Christ qui éclaire tout. « Dieu a tellement accomply toute perfection d'enseignemens en son Fils, qu'il nous faut sçavoir que cestuy-ci est le dernier et éternel tesmoignage que nous aurons de luy [4]. » « La doctrine apportée par Christ doit tenir le haut lieu, d'autant que c'est la closture et conclusion de toutes prophéties [5]. »

Ajoutons que s'il y a progrès dans la révélation, il y a aussi progrès dans l'intelligence de cette révélation. Les commentateurs ne sont pas toujours d'accord entre eux : « C'est une chose qu'on a tousjours peu appercevoir, que ceux là mesmes qui avoyent zèle de la crainte de Dieu... n'ont pas en toutes choses esté d'accord et d'un mesme avis. Car jamais Dieu n'a usé de telle libéralité envers ses serviteurs, de faire que chacun d'eux à part eust une intelligence pléne, parfaite et accomplie de tous poins [6]. » — Mais ils sont en progrès les uns sur les autres : « Il n'y eut jamais rien de si accompli entre les hommes, que l'industrie des successeurs ne trouvast à s'employer, ou pour polir la chose, ou pour l'agencer, ou pour l'esclaircir [7]. »

1. B[F] p. 450, II, X. 20. — « Combien que la clarté ne soit point si grande au poinct du jour, comme elle est en plein midi, néantmoins ceux qui vont par les champs, n'attendent pas que le soleil soit plénement levé, pource que ce leur est assez de sçavoir bien le chemin. Ainsi la portion de lumière qu'ont eu les Pères leur a esté comme l'aube du jour, laquelle les a peu conduire en seureté à la béatitude éternelle, sans aucun danger de s'esgarer. » *Galates* III, 23. — « Apprenons qu'il serait dangereux de vouloir imiter témérairement les exemples donnés par les hommes les plus saincts et les plus parfaits ; il faut suivre la règle prescrite dans l'Escriture sainte et éprouver leurs actes et leurs paroles à cette divine pierre de touche.... Apprenons à ne pas simplement transformer en exemple ces actes. » (*Homilia* XCII in 1 Lib. Samuel. *Opera* XXX, p. 568-569, 572.)

2. Argument de l'*Epistre de saint Jacques*. — 3. II, XI, 4. — 4. IV [illegible] — 5. Argument de l'*Epistre aux Hébreux*. — 6. Jean Calvin à Simon Grynée, dédicace de l'*Epistre aux Romains*, 18 octobre 1539. — 7. *Ibid.*

IV

Un autre point important dans la conception de Calvin, c'est que, très contrairement à l'idée qu'on lui prête, le témoignage du Saint-Esprit ne décide pas pour lui des questions de critique, de l'authenticité du *Cantique des Cantiques*, ni des autres livres [1].

A propos de l'Epître de saint Jacques, il trouve « un peu plus grande raison de douter de l'autheur d'icelle.... Ce n'est pas à moy, ajoute-t-il, d'affermer lequel de ces deux Jaques est autheur de ceste Epistre. » Il est vrai qu'autrefois plusieurs Eglises n'ont reçu cette lettre qu'avec débat et difficulté : « Toutesfois de ma part, pour ce que je ne voy cause qui soit suffisante pour la rejetter, je la receoy volontiers. » Les différences que l'on trouve entre ce livre et d'autres ne sont pas une objection suffisante [2].

A propos de la seconde Epître de saint Pierre, il reconnaît « qu'il y a différence [entre elle et la première] tout évidente par laquelle on peut monstrer que ce sont divers autheurs. » Il émet l'hypothèse qu'elle a été écrite, non par saint Pierre lui-même, mais « par son commandement », par « quelqu'un des disciples. » Et il ajoute : « Quoy qu'il en soit, puis qu'en toutes les parties de l'Epistre, la majesté de l'Esprit de Christ se manifeste clairement, je feroye conscience de la rejetter entièrement, combien que je ne recognoisse point en icelle la vraye et naturelle phrase de sainct Pierre [3]. »

Enfin, quant à l'Epître de Jude, il rappelle qu'entre les anciens il y a « eu diverses opinions. » Et sans se prononcer davantage, vu « qu'elle ne contient rien qui ne soit accordant à la pureté de la doctrine apostolique, » il la met « volontiers du nombre des autres Epistres [4]. »

V

Du reste, à quoi bon démontrer que Calvin n'a pas enseigné une inspiration mécanique, littérale, verbale ? Il suffit de le montrer, en choisissant quelques faits parmi un beaucoup plus grand nombre [5].

Des mots ont été ajoutés ou supprimés. Eph. II, 5 : *Vous estes sauvez par grâce.* « Je ne sçay si quelque autre a entrelacé ceci. » — Hébr. IX, 1 : « Aucuns exemplaires ont : Le premier *tabernacle* ; mais j'estime qu'il y a faute en ce mot Tabernacle, et ne doute point que quelque lecteur ignorant, voyant un adjectif estre sans substantif, n'y ait mal adjousté Tabernacle. » — 1 Tim. I, 3 : « J'ay traduit : *je veux que tu dénonces*, combien qu'il y ait de mot à mot : *afin que tu*

1. Astié dit : « On se maintient calme et impartial.... Calvin discute savamment et impartialement les questions que pose la science. » *Le chrétien évangélique*, 1861, p. 298. — 2. *Epistre catholique de S. Jacques.* Argument. — 3. *Deuxième épistre de S. Pierre.* Argument. — 4. *Epistre catholique de S. Jude.* Argument.

5. Nous ne disons rien de la division en versets et en chapitres, qui a été parfois « si sottement faite » que Calvin « ne peut se tenir de la changer. » (1 Corinthiens XIII, début.) « Il appert par ceci combien sont sottement divisez les chapitres. » (*Ibid.*, XI, 1.)

dénonces, car ou il défaut quelque chose à la sentence, ou le mot *afin* est superflu, et faudroit seulement *Dénonces à aucun.* » — Jacq. IV, 7 : « Plusieurs exemplaires ont ceste sentence interposée : *Et pourtant il dit : Dieu résiste aux orgueilleux et donne grâce aux humbles.* Mais d'autant qu'on ne le trouve point en d'autres, Erasme pense que quelque homme studieux l'a notée en la marge du livre, et puis après qu'on l'a confondue avec le texte : ce qui se peut bien faire, combien qu'elle ne conviendroit pas mal au fil du texte. »

Il y a des différences. Mat. VIII, 27 : « Il semble que sainct Marc et sainct Luc rapportent ceci aux apostres.... Toutesfois ceste parole convient mieux aux autres qui n'avoyent point encore cognu Christ. » — Voir aussi, Mat. IX, 18, les différences dans le récit de la résurrection de la fille de Jaïrus.

L'ordre des temps n'est pas toujours observé. Luc IV, 5 : « Il ne se faut pas beaucoup empescher de ce que sainct Luc récite, en second lieu, la tentation laquelle sainct Mathieu met pour la troisième. Car les Evangélistes n'avoyent pas entrepris de tellement suyvre le fil de l'histoire, que tousjours l'ordre du temps fust entièrement observé. » — Mat. XXVII, 51 : « Quant à ce que sainct Luc mesle la fente du voile avec l'éclipse de soleil, comme si elle estoit advenue devant la mort de Christ, il renverse l'ordre. »

Et il y a surtout les citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau. Mat. II, 6 : *Et toy Bethléem, terre de Juda.* « Il n'y a point de doute que les scribes n'ayent en leur langue fidèlement récité de mot à mot le passage, ainsi qu'il est escrit au livre du Prophète ; mais sainct Matthieu s'est contenté d'avoir marqué le lieu. Et pour ce qu'il escrivoit en grec, il a suyvi la leçon commune. » — Mat. XXVII, 9 : « Lors fut accompli ce qui avoit esté dit par Jérémie le prophète. » Calvin commente : « Je confesse que je ne sçais comment le nom de Jérémie s'est icy rencontré, et ne m'en tormente pas fort. Certes la chose monstre d'elle-mesme qu'on s'est abusé en mettant le nom de Jérémie, pour Zacharie : car en Jérémie on ne trouve point ce propos, ne chose qui en approche[1]. » — Act. VII, 14-16 : « Adonc Joseph envoya quérir Jacob son père, et tout son parentage, qui estoyent septante-cinq personnes. — Jacob donc descendit en Egypte, et mourut luy et nos Pères. — Lesquels furent transportez en Sichem, et mis au sépulchre qu'Abraham avoit acheté à prix d'argent des enfans d'Emmor, fils de Sichem. » — Calvin commente : « Quant à ce qu'il [saint Etienne] dit que Jacob veint en Egypte avec septante-cinq personnes, cela ne s'accorde point avec les paroles de Moyse, Gen. XLVI, 27. Car Moyse n'en met que septante. Sainct Hierôme pense que sainct Luc n'a point récité de mot à mot ce que sainct Estienne avoit dit, mais qu'il a pris ce nombre de la translation grecque de Moyse ; pour ce qu'estant prosélyte, il n'a pas entendu la langue hébraïque, ou pour ce qu'il a bien voulu accorder ceci aux Gentils, entre lesquels ceste lecture estoit receue.... La chose n'estoit pas de si grande importance que sainct Luc deust pourtant [pour cela] troubler les Gentils qui estoyent accoustumez à la lecture grecque.... De laquelle chose si quelqu'un en veut débatre trop opinias-

1. *Commentaires sur l'Harmonie evangélique.*

trement, laissons-le à part avec sa sagesse desmesurée : et de nostre costé réduisons en mémoire que S. Paul nous défend d'estre par trop curieux touchant les généalogies.... Le reste du texte nous engendre d'autres questions, voire plus difficiles à soudre. S. Estienne dit que les Patriarches ont esté transportez en la terre de Chanaan après leur mort. Mais Moyse ne fait mention que des os de Joseph.... De moy, je n'ay rien que je puisse affermer pour certain.... Or quant à ce qu'il adjouste, qu'ils ont esté depuis mis au sépulchre, qu'Abraham avoit acheté des enfans d'Emmor, on voit bien clairement qu'il y a eu faute au nom d'Abraham.... Et pourtant il faut corriger ce passage [1]. »

VI

Ainsi l'important, ce ne sont pas les mots ; c'est la *doctrine*, la *doctrine spirituelle*, la *substance*.

Les apôtres ont donné l'exemple en citant l'Ancien Testament. « C'est yci plustost une allusion qu'une propre et naturelle interprétation, dit-il à propos de saint Paul citant Deutéronome XXX, 12. Il ne récite point mot après mot ce qui est en Moyse [2]. » — « Ici l'apostre ne récite point les mesmes termes ainsi qu'ils sont couchez au prophète, mais recueille seulement le sens et la substance du propos [3]. » — Et, parlant du Psaume LXVIII, 18 : « Pour ce que S. Paul a destourné aucunement ce tesmoignage de son vray sens pour l'appliquer à son propos, les gens profanes le blasment comme s'il avoit abusé de l'Escriture.... S. Paul n'a pas accoustumé de réciter les propres mots toutesfois et quantes qu'il allègue l'Escriture, mais se contentant d'avoir monstré le passage au doigt, il regarde plustost à la substance.... Brief, il ne faut point yci chercher scrupuleusement une exposition litérale du Pseaume [4]. »

Les prophètes ont parlé comme « organes et instrumens du S. Esprit. » Mais ce que le Saint-Esprit a « dicté » par eux, c'est une « doctrine [5] ».... La « conclusion », c'est qu'il n'est point permis de « forger de nouveau *quelque article de foy*, mais qu'il faut simplement adhérer *à la doctrine* à laquelle Dieu nous a tous assujetis sans exception..., afin que Dieu seul nous soit pour Maistre et Docteur *en la doctrine spirituelle* [6]. » — Et enfin : « Les apostres en alléguant les tesmoignages de l'Escriture, ont plustost regardé à la *substance*, qu'ils n'ont esté curieux des mots [7]. »

N'est-ce pas là quelque chose qui ressemble à ce que nous appelons aujourd'hui l'autorité de l'Ecriture-Sainte en matière de foi ?

Ajoutons immédiatement que l'exégèse de Calvin, qui, d'un côté, cherche la *substance* des pensées, cherche, d'un autre côté, cette substance seulement dans les mots pris au sens le plus simple, le plus « vray et naturel ». (1 Cor. V, 9.) — « Je n'aime point les interprétations subtiles » (1 Cor. XV, 29), le « sens contraint »

1. Voir encore *Commentaires*, 1 Corinthiens II, 9. — 2. *Ibid.*, Romains X, 9, 6, 7. — 3. *Ibid.*, Romains [illegible] — 4. *Ibid.*, [illegible] IV, 8, 9. — 5. *Ibid.*, 2 Timothée III, 16. — 6. IV, VIII, 9. — 7. *Commentaires*, [illegible]

(1 Cor. V, 11), « trop contraint » (1 Cor. X, 16), « quelque peu trop contraint » (Rom. VII, 2), qui « ne peuvent estre autrement accomodées aux paroles, sinon qu'on force les paroles » (1 Cor. V, 10). Quant à la méthode allégorique, ce n'est ni plus ni moins qu'une « invention de Satan » (Gal. IV, 22). « Cest erreur a esté une source de beaucoup de maux. Car non seulement on a prins licence de corrompre et desguiser le vray et naturel sens de l'Escriture, mais aussi selon qu'un chacun a esté plus hardi en cest endroit, d'autant l'a-on estimé plus excellent expositeur de l'Escriture. Par ce moyen, plusieurs des anciens se sont donné congé de jouer de l'Escriture, comme d'une pelote. A ceste occasion aussi la bride a esté laschée aux hérétiques pour troubler l'Eglise. Car puis que cela estoit receu en usage, de faire d'un propos et d'un mot tout ce qu'on vouloit, il n'y a eu resverie tant sotte, ne tant estrange, qu'on n'ait peu faire trouver bonne par quelque couleur d'allégorie. Les bons mesmes ont tellement esté transportez, qu'ils ont forgé beaucoup de mauvaises opinions, estans déceus par la friandise des allégories. » (2 Cor. III, 6.)

VII

L'Ecriture-Sainte a trois caractères essentiels, niés d'un commun accord par l'anti-protestantisme et par l'ultra-protestantisme, affirmés d'un commun accord par tout le protestantisme, en particulier par le calvinisme : *nécessité*, *clarté*, *suffisance*.

La Bible, dit l'anti-protestantisme, n'est pas nécessaire à l'essence (*ad esse*) de l'Eglise. C'est sa théorie générale. L'Eglise ne dépend pas de la Bible, c'est la Bible qui dépend de l'Eglise. — Quant à l'ultra-protestantisme, nous voyons, dès le seizième siècle, les anabaptistes mettre continuellement la parole intérieure au-dessus de la parole extérieure et écrite. Puis, l'ultra-protestantisme mystique se transforme en ultra-protestantisme rationaliste. Semler, dans ses *Paraphrases apostoliques* et dans ses *Préfaces*, affirme souvent que l'Ecriture-Sainte est faite pour les docteurs, mais n'est pas d'un usage nécessaire, ni même essentiel pour le peuple. Et personne ne combat plus vivement la nécessité de l'Ecriture que Lessing, dans ses *Axiomata* (1778). « Il y a lieu de remarquer que du sein du Rationalisme, dans les Eglises protestantes, une tendance analogue à celle de l'Eglise catholique se manifesta[1]. »

VIII

Mais en réalité le premier caractère de l'Ecriture sainte dépend du second : sa *clarté*. Comment serait-elle nécessaire, si elle était obscure ?

Naturellement les anti-protestants et les ultra-protestants sont d'accord pour soutenir l'obscurité de l'Ecriture-Sainte.

1. *Real-Encyclopädie*, 2e éd., 1878, article *Bibel-Lesen*, p. 380. — Voir Bavinck, *Dogmatiek*, I, p. 380-389. — « Beaucoup de sectes ont nié la *Necessitas Scripturæ*, depuis le gnosticisme jusqu'à l'anabaptisme ; et dans la théologie de Schleiermacher il n'y avait guère place pour cette propriété. » Biesterveld (article cité plus haut), p. 341.

Les docteurs catholiques romains ont aimé à répéter que l'Ecriture était faite de cire, qu'elle avait un nez de cire, etc., que, n'étant pas évidente, il fallait qu'elle trouvât l'évidence hors d'elle, etc.[1]. Et le Concile de Trente, après n'avoir admis qu'une seule version autorisée, la Vulgate, continue : « D'avantage, pour réprimer les esprits pétulants et effrontez, le Concile a ordonné que personne, se fiant à sa prudence,... ne soit si osé et hardy que d'interpréter la même S. Escriture (*ut nemo... ipsam scripturam sacram interpretari audeat*) contre le sens qu'a tousjours tenu et tient nostre mère S. l'Eglise à qui il appartient de juger du vray sens et interprétation des S. Escritures[2]. »

Et quant à l'ultra-protestantisme, voici ce que disait déjà l'adversaire de Calvin, Castellion : « Certes, l'affaire de la religion et de l'intelligence de la saincte Escriture est bien autre : car les choses contenues en icelle nous sont données obscurément et souventes fois par énigmes et questions obscures, lesquelles sont en discute, il y a desjà plus de mille ans, sans que la chose ait jamais sceu estre accordée ou qu'encore maintenant le puisse estre, si ce n'est par charité[3]. » — Et depuis Castellion, la tradition ultra-protestante s'est maintenue aussi constante que la tradition anti-protestante[4].

Calvin répond : la Bible est claire : « C'est un proverbe commun et ordinaire entre les Lucianistes, c'est-à-dire Epicuriens et Athéistes, quand ils parlent de la saincte et sacrée parole de Dieu, de dire que c'est un nez de cire qu'on peut tourner en toutes formes, ainsi qu'il plaist aux hommes d'y donner un sens ou autre. Et quelle apparence y a-il ? Qu'il n'y ait secte de philosophes si contemptible et mesprisée, qui ne sache bien asseurément l'intention de son premier autheur par les escrits d'iceluy, et que les chrestiens seuls, quand il est question de la doctrine de Christ, leur Maistre, ayent à regarder ailleurs d'un costé et d'autre ?... Que je ne say quelles sentences d'Epicurus briefves, imparfaites, et scabreuses soyent assez entendues par ceux de sa secte, et Dieu par tant d'escrits si pleins, certains et exprès, n'aura peu gagner ce poinct, que nous sachions que c'est qu'il a voulu dire[5] ? »

Toutefois Calvin, avec son bon sens ordinaire, ne revendique pas pour la Bible une clarté *absolue* : il s'agit pour lui d'une clarté *suffisante*.

Il faut tenir compte de la faiblesse de notre intelligence : « Vray est que

1. Voir E. Doumergue, *Le Problème protestant*, 1892, p. 116.

2. *Le sainct sacré... concile de Trente*, traduict de latin en françoys par Gentian Hervet. 1585, p. 34. — Mansi, vol. 33, p. 23. Sess. IV.

3. F. Buisson, *Sébastien Castellion*, 1892, I, p. 306.

4. Dans des thèses d'étudiants, qui ont eu un certain retentissement, comme écho naïf de l'enseignement qu'ils avaient subi, nous lisons : « Pour les humbles, pour les simples d'esprit, la Bible offre des difficultés énormes. » (*Les méthodes catéchétiques et les besoins modernes*, par E. Giran, Genève, 1896, p. 50.) « La clarté des Ecritures est une des affirmations les plus fausses de la vieille théologie traditionnelle. » (*Plan raisonné d'un cours d'instruction pour les catéchumènes*, par Bernadou, Genève, 1896, p. 34.)

5. *Opera*, VI, p. 268. *Opuscules*, p. 297. — Voir encore la réponse « à un certain moyenneur », *Opera*, IX, p. 533, *Opuscules*, p. 1888, 1889. Sur l'obscurité et la clarté de la Bible, voir encore *Opera* XXVIII, p. [illegible]

d'autant qu'il n'y a que ténèbres en nous, l'Escriture nous sera difficile, mais cependant si voit-on comme Dieu a promis d'esclairer les petis et les humbles [1]. » — Il faut tenir compte surtout du péché. « Quiconque ouvrira les yeux par l'obéissance de la foy, cognoistra par certaine expérience que le mot de *chandelle* n'a point esté en vain imposé à l'Escriture. Vray est qu'elle est obscure aux incrédules ; mais lesquels estans destinez à perdition, sont aveugles de leur propre gré. (2 Cor. IV, 3.) Par quoy le blasphème des papistes est exécrable [2]. »

Même Calvin affirme que cette obscurité est voulue de Dieu, qui désire ainsi nous porter à l'humilité : « Par ceste bride Dieu nous retient en modestie ; c'est d'assigner à chacun certaine mesure et portion de foy, à ce que le plus grand docteur et le plus habile soit prest d'estre enseigné [3], » — et nous exciter à « un désir et exercice de communication fraternelle [4]. »

Si donc « en humilité » nous venons à Dieu et à l'Ecriture, « rien de tout ce qui nous sera utile à salut ne nous sera obscur [5]. » — « Comment est-ce que Dieu a parlé à nous en l'Escriture saincte ? Il a bégayé... Dieu s'est fait quasi semblable à une nourrice, qui ne parlera point à un petit enfant selon qu'elle feroit à un homme.... En l'Escriture saincte on voit Dieu plustost semblable à une nourrice, qu'on n'apperçoit sa majesté haute et infinie.... Tant plus griefve condamnation sera sur nos testes, si nous ne mettons peine à profiter en la doctrine, laquelle nous est comme maschée, par manière de dire, afin qu'il ne reste que de l'avaller et la digérer [6]. » — « L'Escriture saincte est fort simple ; il semble que ce soit une doctrine seulement pour les idiots [ignorants].... » Dieu ôte tous les subterfuges. « Il ne faut point qu'on soit grand docteur pour estre participant de la doctrine de Dieu ; car il se conforme en telle sorte, qu'il bégaye avec nous, afin que et grans et petis, et hommes et femmes, puissent estre repeus de ceste nourriture céleste [7]. » — « S. Paul ne dit point que l'Escriture saincte est utile pour trois ou quatre teigneux de moines ou tondus..., mais il dit qu'elle est utile pour rendre l'homme de Dieu parfait [8]. »

Naturellement, il ne faut pas chercher dans la Bible ce qui n'y est pas, et s'adonner à une « folle curiosité. » « Nostre Seigneur dit au contraire : « Voulez-» vous savoir ? voici une nuée qui vous empesche ; regardez ceste obscurité ici. » Ainsi apprenons pour estre bons escholiers de Dieu, qu'il ne faut point lascher la bride à nos fantasies.... Contentons-nous de savoir ce que Dieu nous dira, et attendons le jour de la pleine révélation, pour savoir le reste qui nous est maintenant incompréhensible ; bref, ignorons ce que Dieu ne nous veut point déclairer. Car ceste ignorance-là surmonte toute la sagesse du monde [9]. »

Enfin et surtout il faut recevoir les enseignements de la Bible par le *cœur* plus que par l'esprit : « Ce n'est point assez, encores que nous ayons cogneu ce qui nous est monstré par l'Escriture saincte ; mais il faut que nous en soyons

1. *Sermons sur Job. Opera* XXXIII, p. [illegible] — 2. *Commentaires* [illegible] — 3. [illegible] III, II, 4. — 4. Dédicace de l'Epître aux Romains. — 5. *Sermons sur le Deutéronome. Opera* XXVIII, p. 546. — 6. *Ibid., Opera* XXVI, p. 387. — 7. *Sermons sur la Première à Timothée. Opera* LIII, p. 653, 654. — 8. *Sermons sur le Deutéronome. Opera* XXVIII, p. 618. — 9. *Ibid., Opera* XXVI, p. 391.

touchez au vif en nos cœurs, que nous soyons certifiez de l'amour paternel de nostre Dieu. Quand cela y est, alors il n'y a plus de cachette, il n'y a plus d'obscurité en l'Escriture saincte ; c'est une instruction suffisante autant qu'il est bon et propre pour nous[1]. » — « Mais notons bien qu'il nous faut garder ***au cœur*** la parole que Dieu nous propose, et que nous ne soyons point comme beaucoup de gens volages, qui se contentent d'avoir accepté ce qui leur est dit, et qu'il soit passé par leur cerveau.... Sur cela ils diront : Ho ! je ne compren pas cela ; et sous ombre que du premier coup Dieu ne les veut pas illuminer en perfection, ils rejetteront sa parole. Voylà une rébellion qui procède d'une ingratitude diabolique.... Or il nous faut avoir ces deux choses-là, c'est qu'encores qu'il y eust de l'obscurité, et que nous ne sceussions pas deschiffrer tout ce qui nous est dit, et mesmes que nous ne sçachions pas à quoy Dieu prétend, toutesfois nous recevions en nostre cœur sa parole ; et puis quand nous la comprendrons, que ce soit tousjours avec une affection vive, et qu'elle prene racine en nous pour apporter son fruict en temps et en lieu. Et voylà pourquoy notamment *le cœur* est yci mis[2]. »

IX

Troisième caractère, conséquence naturelle du second. Comme de l'obscurité de la Bible l'anti-protestantisme et l'ultra-protestantisme tiraient et tirent encore la conséquence qu'elle ne suffit pas, et qu'il faut en outre la tradition, ou la conscience, Calvin tire de la clarté de la Bible la conséquence qu'elle est ***suffisante***. « Le Seigneur, dit-il, a tellement comprins en sa Loy tout ce qui appartenoit à la reigle parfaicte de bien vivre, qu'il n'a rien laissé aux hommes à y adjouster[3]. » — « S. Paul traitte au chapitre Ier (*Colossiens*) comment toute la sagesse, laquelle ameine l'homme à perfection devant Dieu, est contenue en l'Evangile[4]. » — « Escoutons Dieu parler, ouvrons les yeux, et recevons ce qu'il nous monstre, et ce qu'il nous dit par sa parole. Et puis sommes-nous venus au bout de cela ? Tenons-nous cois.... Il y en a qui diront : O je n'en croy rien, car cela surmonte ma portée. Vilain crapaut, que tu oses ainsi blasphémer à l'encontre de Dieu, d'autant qu'il ne te vient point rendre conte de tout ce qu'il fait[5]. »

1. *Ibid. Opera* XXVIII, p. 578. — 2. *Opera* XLVI. *Sermons sur l'Harmonie évangélique*, p. 481, 482. — 3. 1545, p. 689. IV, x, 7. — 4. 1545, p. 690. *Ibid.*, 8. Voir 17. — 5. *Sermons sur Job. Opera* XXXV, p. 63, 64.



Livre second.

DIEU

CHAPITRE PREMIER

Le Père.

PREMIÈRE PARTIE. *Père.* — I. Zwingle et Calvin. — II. Incompréhensibilité de Dieu. — III. Le Dieu unique et l'idolâtrie. — IV. La paternité de Dieu.

SECONDE PARTIE. *Père, Fils et Saint-Esprit.* — I. La pensée de Calvin. — II. La réfutation de l'hérésie. — III. La question des termes théologiques : 1. Episode Caroli ; 2. Le *Calvinus Judaizans.* — IV. A travers les éditions de l'*Institution.* — V. Le renouvellement dogmatique.

PREMIÈRE PARTIE

Père.

I



OUTE la théodicée de Calvin tient dans le premier article du Symbole : « Je crois en Dieu, le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre. » Dieu est 1° *le Père* ; ce Père est 2° *le Créateur*, et *la Providence*, du ciel et de la terre ; enfin, ce Père et ce Créateur est 3° *le Tout-Puissant.* — Tels seront les titres des trois chapitres de notre Livre.

La première « doctrine » que nous rencontrons, c'est la doctrine de Dieu. — Oui ; seulement il y a deux choses que nous ne devons pas oublier : la première, c'est que cette « doctrine », comme toutes les autres, est une « doctrine de pratique » ; et la seconde, c'est que cette doctrine, comme la « doctrine » de l'homme, se trouve partout, sans être nulle part systématisée, exposée *ex professo.* Il nous faut la construire en réunissant des explications éparses[1].

Dieu peut être conçu comme la cause première, ou comme l'objet de notre

1. « Toute la doctrine de Dieu arrive par morceaux en différents endroits. » A. Schweizer, *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche*, 1844, I, p. 256. — Voir Köstlin, *Stud. u. Kritik.*, 1868, p. 423 ; P. J. Muller, *De Godsleer van Calvijn*, uit religieus oogpunt beshouwd en gewaardeerd, 1881, p. 8.

adoration religieuse. Et certes ces deux conceptions ne s'excluent pas, mais l'une ou l'autre peut dominer dans un système. La conception de Dieu comme cause première, la conception philosophique, domine dans la théodicée de Zwingle, et lui fournit sa méthode *a priori* ; tandis que la conception de Dieu comme objet de notre adoration, la conception religieuse, domine dans la théodicée de Calvin, et lui fournit sa méthode *a posteriori*, expérimentale [1]. — Résumant sa pensée et son sentiment, notre Réformateur écrit : « Que nous permettions [1560 : Laissons à Dieu la congnoissance de soy mesme ; 1560 : le privilège de se cognoistre].... Or nous luy permettrons lors [1560 : luy laisserons ce qui luy appartient], quand nous le concevrons tel qu'il se manifeste à nous [1560 : tel qu'il se déclaire], et n'enquerrons de luy que par sa Parolle [2]. »

II

En fait de définition de Dieu, notre théologien biblique s'en tient à celle de Moïse (Ex. XXXIV, 6, 7) : « Seigneur, Seigneur Dieu, miséricordieux et clément, patient, et de grande bonté, et véritable.... Son éternité et son essence, résidente en luy-mesme (αὐτουσία), est annoncée par ce nom..., lequel est deux fois répété en hébrieu, qui vaut aultant à dire, comme : celuy qui est seul [3]. » — Et c'est toute la métaphysique calviniste : « Ceux qui s'appliquent à décider ceste question, asçavoir que c'est que Dieu (*quid sit Deus*), ne font que se jouer en spéculations frivoles (*frigidis*), veu que plustost il nous est expédient de sçavoir quel il est (*qualis sit*), et ce qui convient à sa nature [4]. » — « De nature Dieu est incompréhensible et caché à l'intelligence humaine [5]. » — « Comment un entendement humain réduyra-il à sa petitesse l'essence infinie de Dieu ?... Comment pourra-il chercher la substance de Dieu, veu qu'il ne congnoist pas la sienne propre [6] ? » — Cette recherche est un véritable délire (*delirant*) [7]. — Notre devoir n'est point « par audacieuse curiosité de voulloir espelucher la grandeur de son essence. » — Il nous faut « l'adorer, plustost que trop curieusement enquerir [8]. » — « Dieu pour nous tenir en sobriété ne nous tient pas long propos de son essence. Toutesfois par deux tiltres (*duobus epithetis*)..., il abat toutes ces lourdes resveries que les hommes conçoivent, et quant et quant réprime toute audace de l'esprit

1. « On a ici affaire avec deux grands esprits, les pères de la théologie réformée. Tous deux visent au même but, l'honneur de Dieu. Mais, grâce à une différence de méthode, sur plusieurs points de leur doctrine de Dieu, ils arrivent à un résultat tout différent. » Dr P. J. Muller, *De Godsleer van Zwingli en Calvijn*, 1883, p. 8.

2. Br, p. 216. I, XIII, 21. — 3. Br, p. 28. I, X, 2. — 4. 1559. I, II, 2. — 5. Br, p. 10. — 1560 : « L'essence de Dieu est incompréhensible, tellement que sa majesté est cachée bien loin de tous nos sens. » I, 5, 1. — 6. Br, p. 216.

7. N'oublions pas de noter que l'on trouve aussi dans Zwingle des déclarations analogues : « Qu'est Dieu (*quid Deus sit*) ? Nous l'ignorons de nous-mêmes, autant qu'un scarabée ignore ce qu'est l'homme. » *Huldrici Zvinglii Opera*, vol. III (1), p. 157.

8. Br, p. 13. I, V, 9. — Le texte latin de ce paragraphe ajoute à celui de 1539 deux propositions et parle d'une connaissance qui ne voltige pas seulement au « cerveau en spéculant », mais qui est « enracinée au cœur » : une de ces additions anti-intellectualistes fréquentes dans l'édition de 1559.

humain. Et de faict, l'*infinité* de son essence nous doit espovanter, à ce que nous n'attentions point de le mesurer à nostre sens, et sa nature spirituelle nous doit retenir pour ne rien spéculer de luy terrestre ou charnel [1]. » — Quant au reste, Dieu, « comme une nourrice, bégaye avec son petit enfant pour se démettre à sa rudesse [2]. » — Ce n'est pas son essence que nous pouvons connaître, mais seulement ses « vertus », c'est-à-dire ses actes, ses manifestations, « par lesquelles il nous est démonstré, non pas quel il est en soy-mesme (*quis sit apud se*), mais tel qu'il est envers nous (*sed qualis erga nos*). » Et Calvin ajoute : « Tellement que ceste congnoissance consiste plus en vive expérience qu'en vaine (*vacua et meteorica*) spéculation [3]. »

Ainsi, une « doctrine de pratique » sur Dieu. « Précisément dans cette idée de Dieu, dit R. Seeberg, et surtout dans son arrière-fond pratique, encore plus que dans ses formules théoriques, gît l'originalité de la conception réformée [4]. »

III

On peut dire qu'en fait de métaphysique, l'âme pieuse se contente de savoir que Dieu est « unique et vrai ». Et tout de suite, pratiquement, Calvin consacre un chapitre à l'idolâtrie, pour réfuter les erreurs romaines, qui compromettent cette unité de Dieu par l'usage des statues et des images. — Calvin se montre ici d'une rigueur plus grande que Luther. Il revient à la vraie division du Décalogue, et isole le second commandement : « Tu ne te feras point d'image tailllée, etc., » commandement confondu avec le premier par les catholiques, qui divisent ensuite le 10me en deux. [5]. Puis il réfute avec verve les objections.

On dit : « Les images sont les livres des idiots [6]. » Calvin se laisse si bien aller à sa verve mordante et gauloise qu'il est impossible de le suivre pas à pas, ou plutôt mot à mot, jusqu'au bout. « Encore que je leur accorde cela, si n'auront-ils pas beaucoup gaigné. Chacun voit quels desguisemens monstrueux ils font à Dieu. Quant est des peintures, ou autres remembrances qu'ils dédient aux saincts, que sont-ce, sinon patrons de pompe dissolue (*perditissimi luxus*) et mesmes d'infameté (*obcœnitatis*), ausquels, si quelqu'un se vouloit conformer, il seroit digne du fouet. Qu'ainsi soit, les *meretrices* seront plus modestement accoustrées en leurs *lupanariis* que ne sont point les images des Vierges aux temples des Papistes. L'ornement des martyrs n'est de rien plus convenable. Qu'il y ait doncques quelque peu d'honnesteté en leurs images, s'ils veulent colorer leurs mensonges en prétendant que ce seront livres de quelque saincteté [7]. »

1. 1559. I, XIII, 1. — 2. BF, p. 217. I, XIII, 1. — 3. BF, p. 28. I, X, 2. — 4. Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1898), II, p. 406. — 5. Les luthériens ont conservé l'usage catholique et estiment que le Décalogue interdit de faire des *idoles*, mais pas des images. Voir Œhler, *Lehrbuch der Symbolik* (1891), p. 341. — Fr. Delitzsch, *Real-Encyclopädie*, 2me édit., III, p. 536.

6. *Idiot* signifie ici *ignorant*. — Le texte de 1536 contient une réflexion, qui a disparu dans les textes suivants, et qui méritait de rester : « Et qui donc, je vous prie, appellent-ils idiots ? Ceux que le Seigneur reconnaît comme enseignés de Dieu, *theodidactos* » (Jean VI, 45). *Opera* I, p. 34.

7. I, XI, 7. BF, p. 133, 134, présente quelques différences de style. Le passage est de 1536, I, p. 34,

On dit encore que l'on adore non l'image, mais Dieu dans l'image. L'excuse est vieille : « C'est ce que les plus idiots respondoyent qu'ils n'adoroyent pas l'image visible, mais la divinité, qui habitoit là dedans invisiblement [1]. » — En réalité, toutes ces excuses sont des mensonges effrontés. « Car pourquoy s'agenouillent-ilz devant les images ? Pourquoy viennent-ilz là devant pour prier, comme s'ilz approchoyent, en ce faisant, des aureilles de Dieu ?... Pourquoy prennent-ilz tant de peine à faire [1560 : trottent-ils si loin] pélérinage pour visiter les ydoles [1560 : veoir un marmouset] dont-ilz ont les semblables en leurs maisons ? Pourquoy en prennent-ilz aujourd'huy autant de combat, comme s'il estoit question de combatre pour femmes et enfans et leurs propres vies, tellement qu'ilz souffriroient plus aysément qu'on leur ostast Dieu que leurs images [2] ? »

Vient enfin la fameuse distinction entre le culte de latrie, rendu à Dieu seul, et le culte de dulie, rendu aux images des saints : « Latrie en grec signifie autant qu'honneur ; Dulie est servitude.... Or nul ne doute que servir ne soit beaucoup plus qu'honorer : car il nous seroit souvent dur et fascheux de servir à ceux que nous ne refusons pas d'honorer. Ainsi ce seroit un partage inique d'assigner aux Saincts ce qui est le plus grand, et de laisser le moindre à Dieu [3].... »

Non pas que Calvin soit « tant scrupuleux » (*ea superstitione teneor*) de condamner toute peinture ; « mais d'autant que l'art de peindre et de tailler sont dons de Dieu, je requier que l'usage de l'un et de l'autre soit pur et net. »

Il n'estime pas « qu'il soit licite de représenter Dieu par simulachre [1560 : sous forme] visible, d'autant qu'il l'a défendu. » Il demande donc qu'en fait de peinture et de sculpture, les artistes se bornent à représenter « les choses qui apparoissent visiblement [1560 : qu'on voit à l'œil]. » — Mais dans les temples des chrétiens, il ne doit y avoir d'images d'aucune sorte. L'Eglise ancienne, pendant cinq cents ans, ne les a pas admises. Et sans doute les saints pères n'auraient pas « laissé l'Eglise sans images s'ilz eussent jugé que ce fut chose profitable pour icelle [4]. » Dans les temples, qu'on ne mette donc pas d'autres images que « les images vives » consacrées par Dieu dans sa parole, le baptême et la sainte-cène. Voilà qui vaut plus qu'un « marmouset guignant de travers, et faisant la mine tortue [5]. »

IV

Ce qui est vrai de la doctrine sur l'*essence* de Dieu, est encore plus vrai de la doctrine sur les *attributs* de Dieu. Calvin sème ici ou là ses réflexions, et nulle part il ne cherche à montrer le lien entre ces attributs divers [6].

1. 1545, p. 132. I, XI, 9. — 2. Br, p. 133. I, XI, 10, 1560 : « Et pourquoy est-ce qu'aujourd'huy ils combatent (*digladiantur*) si furieusement pour leurs idoles (*tanquam pro aris et focis*) les maintenans à feu et sang (*ad caedes usque et strages*) etc. » — 3. 1560, I, XII, 2. — 4. 1545, p. 136, 137. I, XI, 12 et 13.

5. Cette réflexion gauloise appartient à la traduction et ne se trouve pas dans le texte latin. — La ligne qui la précède date au contraire de 1536. — 6. En un seul endroit, Calvin, à la suite du prophète Jérémie (IX, 24), essaie de ramener « tout à un ». Mais c'est toujours sobre et pratique. I, X, 2.

Köstlin y voit un caractère de la théologie de notre Réformateur : à bon droit. Cette méthode *a posteriori*, qui traite de curiosité audacieuse (*audax curiositas*), de froide spéculation (*frigida speculatio*) le désir et l'effort de pénétrer l'essence de Dieu (*quid sit Deus*), ne risque pas davantage de se laisser trop aller à étudier même ses attributs (*qualis sit Deus*), comme le fait la méthode *a priori* de Zwingle. Entre les attributs et l'essence, la démarcation est trop incertaine. Calvin éloigne toute sa théologie du « cerveau » (*in cerebro tantum volitat*) et la ramène au « cœur » (*radicem agat in corde*)[1].

C'est donc le moment d'indiquer celui des deux principaux attributs de Dieu, que l'on déclare si souvent avoir été oublié ou nié par Calvin, et sur lequel au contraire il insiste avec une énergie toute particulière : nous voulons parler de la Paternité de Dieu[2]; l'autre attribut est celui de la Puissance, sur lequel nous reviendrons plus loin.

Dieu est le Père[3], le vrai, le seul. Tandis qu'en général on appelle Dieu *Père* par métaphore, c'est l'homme qui est *père* par métaphore, et c'est Dieu qui l'est en réalité.

« Ce titre paternel luy appartient à luy seul[4]. » — « Il est dit que nous n'avons qu'un père au ciel, *à parler proprement ;* et cela n'est pas seulement entendu quant aux âmes, mais aussi quant aux corps[5]. » — « Mesme cela n'est pas seule-

1. 1559. I, v, 9.

2. Voici quelques citations sur l'amour de Dieu : « Israël, qu'est-ce que ton Dieu demande de toy, sinon que tu adhères à lui en l'aimant ? Voilà le sommaire du service que Dieu requiert de nous. » (*Opera* XXVIII, p. 61.) — « Ne demeurons point en ceste crainte servile ; mais cognoissons que Dieu est nostre Père, et qu'il faut que nous prenions plaisir à nous ranger à luy. » (*Ibid.*, p. 253.) — « Il nous faut venir au second, c'est que nous le cognoissions estre nostre père, tellement que nous soyons asseurez qu'il nous aime.... Car si nous n'avions que cela, c'est assavoir de le cognoistre Dieu, ce seroit pour nous laisser tousjours en frayeur.... Voilà quelle est la vraie cognoissance de Dieu. » (*Ibid.*, p. 501, 502.) — « Dieu nous a si chers, et il nous porte un amour si ardent, qu'un père ne s'esjouit pas plus quand il peut eslever son enfant, quand il luy peut faire du bien, que Dieu s'esjouit de nous, quand il a occasion de nous bien faire.... » (*Ibid.*, p. 567.) — « Dieu requiert de nous servitude, et nous ne luy devons pas refuser ; mais cependant il commence par l'amour, afin de nous attirer d'une façon amiable à soy, que nous ne soyons point forcez » (*Ibid.*, p. 587.) — Nous sommes la prunelle de Dieu : « Si Dieu estoit un homme mortel, il ne pourroit garder plus songneusement la prunelle de son œil qu'il a gardé son peuple. Nous savons que c'est la partie la plus tendre du corps. Quand on frappera ou sur la teste ou sur les mains, ou sur les bras, nous pourrons porter cela ; mais quand on nous touche seulement en la prunelle de l'œil, voilà tout le corps qui frémit ; nous sommes tellement touchez d'angoisse, que si on nous avoit donné un coup de poignard, qu'on nous eust coupé un bras, nous n'aurions pas si grande douleur, comme quand on nous a mis le doigt en l'œil. Or il est notamment dit, que Dieu ne nous garde point seulement comme son bras ou sa jambe. Il est vray que Dieu n'a ne bras ne jambes, il ne nous faut imaginer cela en luy ; mais il prend la figure des hommes, afin que nous comprenions ce qui seroit trop haut pour nous.... Il ne dit pas donc qu'il nous maintiendra et conservera comme fera un homme mortel ses bras ou ses pieds ; mais il dit, comme la prunelle de l'œil. » (*Ibid.*, p. 694.) — Nous sommes les petits poussins de Dieu : « Dieu s'accompare à une poule. Et pourquoy ? Afin de nous reprocher nostre ingratitude.... Sa bonté, qu'emporte-t-elle ? Qu'il soit comme une poule.... Il a traittez les enfans de l'Israël comme si une poule recueilloit ses petits sous ses aisles.... Il se fait comme semblable à une poule.... Et au reste il faut bien que nous soyons desprouveus de sens et de raison, quand nous ne le venons cercher : car que sera un petit poussin, s'il n'est sous les aisles de sa mère. » *Ibid.*, p. 695-696 : *Sermons sur le Deutéronome.*

3. *Opera* XXVI, p. 90. « La substance de nostre salut demeure. Que faut-il en cela ? Contentons-nous que Dieu nous soit père. » — 4. *Ibid.*, p. 138. — 5. *Ibid.*, p. 312.

ment selon l'esprit, mais en tout et par tout il faut que Dieu soit recognu et honoré pour Père unique.... Tant y a que, selon nos corps, il faut bien aussi que Dieu soit nostre Père. Car combien que nous soyons engendrez par nos pères terriens selon nature, si est-ce que Dieu nous a formez et créez.... Et ainsi Dieu sera Père des corps aussi bien comme des âmes, mais sur tout il veut estre nostre Père spirituel[1]. »

C'est de cette paternité divine que dépend « le parentage » humain. « Nous ne saurions que c'est du devoir de père envers les enfans, ne de la révérence des enfans envers leurs pères et supérieurs, sinon que Dieu eust le degré souverain. » Faute de quoi nous deviendrions « stupides » et ne saurions « plus que c'est d'affection paternelle envers nos enfans[2]. » — L'amour qu'il nous porte surmonte celuy de tous les pères terriens. Et ainsi...., quant à nostre escient nous allons en perdition.... nous contristons l'esprit de Dieu..., et c'est autant comme si nous donnions à Dieu des coups de poignard.... Quand un homme sera induit par Satan à offenser son Dieu, si cest article luy venoit en mémoire : « Comment ? » tu contristes ton Dieu, tu luy donnes occasion d'entrer en complainte et en » regret ? Comme un père, quand il voit ses enfans desbordez et incorrigibles, » il conçoit une amertume et une angoisse en soy. Cela est pour luy navrer le » cœur.... Ne seroit-ce pas pour nous faire avoir en détestation tous nos péchez[3] ? » » Voilà le vray naturel de Dieu, c'est qu'il ne demande sinon d'attirer les hommes en toute douceur, et d'user envers eux de sa bonté. Quand il les punit, c'est quasi contre sa nature[4]. » « Si un homme prétend d'estre plus miséricordieux que Dieu, il est pire qu'un diable.... N'est-ce pas le despitter, comme si nous luy crachions au visage, entant qu'en nous est ? Ouy, car il n'y a rien qui luy soit plus propre que sa bonté. Ostons-luy sa bonté, il ne sera plus Dieu[5]. »

C'est la connaissance de cet amour paternel « qui est la vraye cognoissance

1. *Opera* LIV, p. 403. — Que ce soit *axioma* et *regula :* tous ceux qui engendrent des enfants doivent reconnaître que le père, c'est Dieu, ce Dieu qui les honore au point de leur accorder une partie de la dignité qui lui est propre (*partem propriæ sibi soli dignitatis*). *Opera* XXIX, p. 274, 275. — « Ce nom de Père est tant honorable, qu'il n'appartient qu'à Dieu seul, mesmes au regard des corps. Et ainsi, quand nous disons que ceux qui nous ont engendrez selon la chair sont nos pères, c'est une façon de parler impropre ; car une créature mortelle ne mérite pas ceste dignité si haute et si excellente. Mais tant y a que Dieu par sa bonté encores éleve les hommes en ce degré, qu'il veut qu'ils soyent appelez pères : et c'est afin qu'ils se cognoissent tant plus obligez à luy. » *Sermons sur la première épitre à Timothée. Opera* LIII, p. 13.

2. *Opera* XXVIII, p. 454. — 3. *Opera* XXIX, p. 34.

4. *Ibid.*, XXVI, p. 268. — Calvin n'a pas traité, n'a pas soulevé une question extrêmement délicate, extrêmement subtile, que certains théologiens calvinistes ultérieurs ont examinée, et qui est celle-ci : La paternité de Dieu s'étend-elle à tous les hommes ? ou plus exactement : Dieu qui est *par nature* le Père de son Fils unique, n'est-il pas le Père des hommes par *adoption ?* de telle sorte que, s'il est le *Créateur* de tous, il n'est cependant le *Père* que de ceux qui lui sont unis par la foi en son Fils ? — Il est évident que la paternité universelle de Dieu est souvent présentée sous une forme qui n'a rien d'évangélique.... Mais nous n'avons pas ici à étudier ce problème. — Voir dans *The presbyterian and reformed Review* un article de Thomas H. Skinner, *The fatherhood of God*, I, 1890, p. 210-226, et un article de John M. King, *The* [illegible] — 5. *Opera* XXVI, p. 548.

de Dieu. » — Sa majesté ne peut que nous épouvanter. Etre sûr « de sa bonté paternelle », voilà le « principal ».... « Quand nous ne venons point là, nous sommes sourds, nous sommes aveugles, nous sommes insensez.... Si nous n'avons cela, c'est signe que nous n'avons rien cogneu, et que nous sommes tousjours povres bestes [1]. »

Et enfin, si c'est à cet amour que nous devons aboutir, c'est par cet amour que Dieu lui-même commence : « Dieu commence par l'amour, afin de nous attirer d'une façon amiable à soy, que nous ne soyons point forcez.... Et ainsi notons que c'est un bien singulier que Dieu nous fait, quand il commence par là, qu'il veut estre aimé de nous.... Apprenons donc de ranger tellement nos affections que ce soit nostre souverain plaisir de servir à Dieu [2]. »

1. *Opera* XXVIII p. 502

2. *Ibid.*, p. 587. — On voit jusqu'à quel point ont été infidèles à l'esprit de Calvin, les ministres de l'église de Calvin, dont on a pu dire : « Les ministres de l'Eglise de Calvin font un constant appel à la crainte pour obtenir l'obéissance. Ils partent de la souveraineté de Dieu plutôt que du Dieu amour. Dieu est le souverain tout-puissant et offensé plus encore que le Père miséricordieux. »



SECONDE PARTIE

Père, Fils et Saint-Esprit.

I



C'EST le dogme de la Paternité de Dieu, nous apprend l'histoire des dogmes, qui a servi de fondement au dogme de la Trinité. Dieu est Père, Père de toute éternité, dit le théologien biblique et chrétien, Athanase; et c'est avec cette affirmation qu'il combat le théologien néo-platonicien et païen, Arius.

Au sein de la théologie réformée, que voyons-nous? Zwingle, l'homme de la méthode *a priori*, de la philosophie ontologique, qui a tellement développé la doctrine de l'essence de Dieu, et des attributs de Dieu, ne parle presque pas de la Trinité. Quelques-uns, — à tort [1], — l'ont même accusé de la méconnaître. Calvin, l'homme de la méthode *a posteriori*, de l'expérience et de la pratique religieuses, qui a si peu développé la doctrine de l'essence et des attributs de Dieu, parle et discute très explicitement de la Trinité ? Y a-t-il là contradiction? Non. En effet, quand on part, *a priori*, de l'idée abstraite de Dieu, du Dieu un, on peut bien en tirer un certain nombre d'attributs: mais il est plus que difficile d'arriver au Dieu trinitaire (*unus et trinus*). Le Dieu trinitaire est atteint non *a priori*, mais *a posteriori ;* il est le postulat, non de la raison raisonnante, mais de l'expérience chrétienne, de la Sotériologie. — Cela dit, nous ne nions pas l'influence des circonstances sur Calvin. La Trinité était devenue l'objet des attaques des hérétiques, à ce moment, les plus dangereux pour l'œuvre de la Réformation: il suffit de nommer Servet [2].

Du reste il faut bien noter jusqu'à quel point, ici encore, Calvin s'efforce de rester sobre. Et cet effort même n'est pas ce qu'il y a de moins caractéristique dans sa doctrine. « S'il est besoing de sobrement enquérir autant qu'il y a de haultz mystères [c'est-à-dire à propos de tous les mystères] en l'Escriture, il nous fault en cestuy-cy, par dessus tous, garder une singulière sobriété, en nous gardant

1. S'il n'en parle pas dans son *Commentaire*, qui n'est pas une « Institution », quand il a besoin de rendre compte de sa foi, il s'en tient à l'opinion reçue.

2. [illegible] *De Godsleer van Zwingli en Calvijn*, p. 31.

bien que nostre cogitation, ou nostre langue ne passe oultre les limites de la parolle de Dieu.... » Il nous faut donc fuir toute « subtilité » et mettre en notre esprit de « rien chercher de Dieu, sinon en sa parolle ; d'en rien penser, sinon avec sa parolle ; d'en rien parler, sinon par sa parolle [1]. »

Calvin part de l'*Epître aux Hébreux* (I, 3), qui appelle le Fils de Dieu l'empreinte (*χαρακτήρ*) de l'hypostase de son Père, ou, comme disent nos traducteurs, l'empreinte de sa personne. L'hypostase du Père est donc différente de l'hypostase du Fils, et Calvin affirme « un seul Dieu et trois hypostases [2]. » *Hypostase* indique une *subsistence* (*subsistentia*), qu'il ne faut pas confondre avec une *substance* (*substantia*). Les Latins ont appelé *personne* ce que les Grecs ont appelé *hypostase* (*subsistentia*). Et les Grecs, pour montrer leur accord, se sont ensuite servis aussi du mot *personne* (*πρόσωπον*). Peu importe la différence des mots [1560 : « qu'il y eût scrupule au mot »] [3]. *Personne*, *subsistentia*, *ὑπόστασις*, *πρόσωπον*, tout cela signifie la même chose. — On peut donc dire que pour Calvin le mot *personne*, attribué au Père, au Fils, ou au Saint-Esprit, a un sens particulier, *sui generis*. Il indique une distinction personnelle ; mais laquelle exactement ? Calvin redouble de prudence.

Il s'agit d'une *distinction* et non d'une *division :* « L'Escriture nous démonstre quelque (*quædam*) distinction entre Dieu (*pater*) et sa parolle, entre la parolle et le S. Esprit, laquelle touteffois nous devons considérer avec grande révérence et sobriété, comme la grandeur du mystère nous admoneste.... Certes ces vocables du Père, du Filz et de l'Esprit, nous dénotent (*insinuant*) une vraye distinction, à fin que aucun ne pense que ce sont divers tiltres (*nuda epitheta*), qui s'attribuent à Dieu, pour le signifier simplement en plusieurs manières (*quibus a suis operibus varie designetur*) *;* mais nous avons à observer que c'est une distinction et nompas une division [4]. »

« Pour exprimer la nature de ceste distinction, » Calvin hésite à se servir des comparaisons tirées « des choses humaines ». Est-ce « expédient » ? Je « crainz » (*omnem audaciam hic reformido*), dit-il, « de donner occasion de mesdire aux meschantz (*malignis calumniæ*), ou aux ignorans de s'abuser » (*rudibus hallucinationis*). D'autre part, il « ne convient pas de dissimuler ceste distinction. » Et Calvin se borne à cette affirmation scripturaire : « C'est que, au Père, le commencement de toute action, et la source et origine de toute chose est attribuée ; au Filz, la sagesse, le conseil, et l'ordre de tout disposer ; au S. Esprit, la vertu efficace de toute action [5]. »

Tel est le fond remarquablement sobre et pratique de la pensée de Calvin. Quand de la démonstration de la divinité du Christ il passe à la démonstration de la divinité du Saint-Esprit, il dit : « Ceste congnoissance [du Fils], qui gist en pratique et expérience (*practica notitia*) est beaucoup plus certaine (*certior solidiorque*) que toutes spéculations oysives : car l'âme fidèle recongnoist indubi-

1. B^F, p. 216. I, XIII, 21. La dernière phrase est encore un peu plus précisée, peut-on dire, en 1559.
2. 1559. I, XIII, 2. — 3. 1559. I, XIII, 2. — 4. B^F, p. 227-228. I, XIII, 17. — 5. B^F, p. 228. I, XIII, 18.

tablement, et, par manière de dire, touche à la main la présence de Dieu, là où elle se sent vivifiée, illuminée, sauvée, justifiée et sanctifiée. — *Pourtant* [c'est pourquoi], il fault user de mesme probation pour confermer la divinité du S. Esprit[1]. » — Et, en 1559, après avoir reproduit textuellement ces lignes, il les explique et les fortifie, en paraphrasant la petite phrase suivante : « Car les choses que l'Escriture luy assigne sont beaucoup par dessus les créatures, et aussi l'expérience que nous en avons. » Ce simple mot d'*expérience* devient toute cette explication : « Mais la meilleure (*optima*) probation, comme j'ay dit, sera de nostre *expérience* familière. Car ce que l'Escriture luy attribue et ce que nous *expérimentons* chacun de nous par effect (*certa pietatis experientia*), est bien eslongné des créatures[2]. »

II

Mais les « hérétiques abbayent et d'autres opiniâtres murmurent qu'on ne doit recevoir un mot forgé à l'appétit des hommes[3]. » — « Quelle obstination, répond Calvin, est-ce de réprouver les motz, qui ne signifient autre chose que ce qui est testifié en l'Escriture ? » Et si l'on nomme « estranges » tous les mots qui « ne se peuvent trouver syllabe à syllabe en l'Escriture, » va-t-il falloir « condamner toutes prédications qui ne sont composées mot à mot de l'Escriture ? » Sans doute, ce que nous « pensons de nous-mesmes » au sujet de Dieu est folie. Ce que nous en pouvons dire est « inepte » (*insulsum*), « sans bonne saveur ». Il faut cependant garder quelque mesure, même dans la modération. — L'Ecriture est la règle à laquelle nous devons rapporter « toutes les cogitations de nostre esprit, et toutes les parolles de nostre bouche. Mais qui est-ce qui nous empeschera d'exposer par motz plus clers (*planioribus*) les choses qui sont obscurément monstrées (*captui nostro perplexa impeditaque*) en l'Escriture ? — Rejeter de pareils mots, « soubs umbre de nouvelleté », c'est prouver simplement qu'on ne peut « porter la lumière de vérité[4]. »

Du reste, le vrai moyen de comprendre les formules, c'est de se rappeler leur histoire ; et on verra que cette « nouvelleté de motz », ce sont les hérétiques qui en sont responsables, les hérétiques qui, se virans çà et là comme serpens, trouvent manière d'eschapper, sinon qu'on les presse de près, et quasi qu'on les tienne en serre. » — Telle était, en effet, la situation où se trouvaient les Pères, qui n'ont pas voulu laisser de « subterfuge aux méchans », lesquels profitaient de « toute obscurité de paroles » comme d'une « cachette pour couvrir leurs erreurs[5]. » Et Calvin raconte comment le dogme de la Trinité a été formulé contre

1. B^F, p. 225. — 2. XIII. 13, 14. — Un des passages anti-intellectualistes ajoutés en 1559.

3. I, XIII, 3. — Tout ce passage date, à peu près mot à mot, de 1536. (I, p. 59, 60.) Il est introduit en 1536 par cette transition : *oblatrant hæretici.* En 1539, aux hérétiques sont ajoutés certains hommes « qui ne sont point du tout mauvais » (B^F, p. 230) et qui cependant « murmurent ». (*Fremunt etiam non mali quidam viri sed impendio simpliciores.*) En 1559, Calvin a eu à subir les attaques de Servet et de ses amis : il est moins conciliant. Les hommes « point du tout mauvais » font place aux « opiniâtres » (*quidam nimis morosi*). — 4. B^F, p. 230, 231. I, XIII, 3. — 5. *Ibid.*

Arius et Sabellius : « Arrius confessoit Jésus-Christ estre Dieu et Fils de Dieu, pour ce qu'il ne pouvoit résister à tant de tesmoignages de l'Escriture. Et, comme s'estant acquité, faisoit semblant de consentir avec les autres : mais ce pendant il ne laissoit pas de dire que Christ avoit esté créé et qu'il avoit eu commencement comme les autres créatures. Les anciens Pères, pour retirer ceste cautelle malitieuse de ces ténèbres, ont passé oultre, et ont déclairé Christ estre Filz Eternel de Dieu, et d'une mesme substance avec son Père. Lors est venue en avant l'impiété des Arriens, en ce qu'ilz n'ont peu porter ceste doctrine, mais l'ont eu en exécration. Que si du commencement ilz eussent confessé sans feintise Jésus-Christ estre Dieu, ilz n'eussent point nyé son Essence divine. Qui sera celuy qui osera accuser les bons Pères comme cupides [1560 : convoiteux] de noyses et dissentions, d'autant que, pour un petit mot, ilz se sont tellement eschauffez en combat, jusques à troubler la tranquilité de l'Eglise ? Car ce petit mot monstroit la différence entre les vrais chrestiens et les hérétiques [1]. »

Comment, à propos de ce petit mot, qui n'était pas même un mot entier, mais une partie de mot (il s'agissait d'un iota de plus ou de moins), ne pas penser à la déclaration de Vinet dans son dernier article théologique : « Les théologiens ont moins d'instinct que le peuple ; mais les théologiens furent peuple à Nicée, et les héritiers immédiats de leur doctrine furent, à notre avis, quelque chose de mieux que les martyrs d'une diphtongue [2]. »

C'est ainsi que dans la conception calviniste de l'histoire des dogmes, nous trouvons un ferme appui pour la théorie, à nos yeux essentielle, sur la valeur négative du dogme. En général, le dogme nie une erreur. Sans doute, la vérité précède l'erreur, comme la lumière précède l'ombre. Mais la vérité, contenue dans le dogme, est formulée pour réfuter une erreur. On peut dire que tout dogme est une épée dont la pointe est une négation [3]. Les termes de la formule sont donc choisis pour nier et pour réfuter. Et c'est cette négation et cette réfutation qui ont donné au dogme toute sa portée historique, qui nous en révèlent aujourd'hui et nous en expliquent l'influence. — Conception capitale, nous le répétons, qui domine toute l'intelligence de l'histoire des dogmes. Faire abstraction de l'erreur réfutée, et, dans les termes de la formule, ne plus voir que l'expression directe d'une vérité, c'est se condamner à l'inintelligence et à l'injustice ; de la part d'un croyant, c'est une sottise, et de la part d'un incrédule, c'est une calomnie. Nous le verrons tout spécialement à propos du dogme de la prédestination [4].

1. Bf, p. 231, 232. I, XIII, 4. En 1559, Calvin reproduit, en l'approuvant, l'excuse « que fait saint Augustin » : « Asçavoir que la nécessité a comme par force arraché ce mot pour la povreté et défaut du langage humain en chose si haute : non pas pour exprimer du tout ce qui est en Dieu, mais pour ne point taire comment le Père, le Fils et le sainct Esprit sont trois. » I, XIII, 5.

2. *Semeur*, 28 octobre 1846.

3. Voir E. Doumergue, *Calvin, le fondateur des libertés modernes*, 1898, p. 18, 19.

4. Cette théorie est celle des docteurs les plus célèbres, les plus orthodoxes. Ainsi Athanase : « S'il ne nous est pas permis de comprendre Dieu, nous pouvons dire ce qu'il n'est pas.... Quoique nous soyons trop distant, par nature, du Fils de Dieu, pour que nous soyons capables de le comprendre, nous pouvons,

III

Et cependant, après avoir ainsi prouvé que les mots n'ont pas été « inventez témérairement », Calvin déclare que « telles formes de parler n'expriment pas tant [1560 : ric-à-ric] quel est Dieu [1560 : en soy] qu'elles accommodent la cognoissance de luy à nostre ignorance[1]. » Il dit même : « Je voudroye qu'ilz [les mots] fussent ensevelyz, moyennant que ceste Foy fust en tout le monde, le Père, le Filz et le sainct Esprit, estre un seul Dieu, et toutesfois que le Filz n'est point le Père, ne l'Esprit n'est point le Filz, mais qu'il y a distinction de propriété. » Et encore : « Au reste je ne suis pas si rude et extrême de vouloir susciter de grandz combatz pour les simples mots[2]. » Comme saint Augustin, Saint-Hilaire s'excuse de mettre en avant de nouveaux vocables. En conséquence « telle modestie » de ces saints personnages « nous doibt admonester, que nous ne condamnions point trop légièrement [1560 : que nous ne soyons pas trop rigoureux à condamner incontinent] ceux qui ne voudront souscrire à tous nos motz [1560 : qui ne se voudront arrester à nostre guise de parler]. » Et le texte de 1559 ajoute : « Moyennant qu'ils ne le facent point ou par orgueil et insolence, ou par finesse et malice[3]. »

1. Calvin n'écrivait pas ici des phrases vagues et vaines. Non seulement c'était un homme à faire ce qu'il disait, mais il l'avait déjà fait, et tout ce développement de la doctrine de la Trinité, en 1539, se borne à reproduire ce que notre Réformateur avait dit et fait, en 1537, dans une circonstance difficile, au moment de la discussion avec Caroli[4].

L'ancien moine de Paris avait accusé les prêcheurs de Genève, Farel et Calvin, d'arianisme, dans une première réunion, à Lausanne, le 17 février 1537, et avait demandé à Calvin, pour prouver son orthodoxie, de signer les trois symboles : des Apôtres, de Nicée et d'Athanase. Or Calvin avait refusé, en prononçant cette parole : « Nous avons juré la foi en un seul Dieu, et non en Athanase, dont le symbole n'a été approuvé par aucune Eglise légitime[5]. » — La situation était critique pour les Réformateurs. Un colloque se réunit à Berne, du 28 février au 1[er] mars 1537. Caroli renouvelle son accusation d'arianisme contre les prêcheurs de Genève. Calvin riposte avec passion : « Je te prie, d'où sais-tu que j'ai jamais été infecté d'hérésie arienne ?... Tu ne trouveras personne qui affirme plus net-

et même c'est facile, réfuter les propos proférés par les hérétiques et dire : Ce n'est point là le Fils de Dieu. » Voir notre volume : *Les Etapes du Fidéisme*, p. 49 et ss., où nous parlons de « l'agnosticisme chrétien ».

1. B[F], p. 217. I, XIII, 1. — 2. B[F], p. 232-233. I, XIII, 5.

3. « Saint-Hylaire reproche pour un grand crime aux hérétiques, que par leur témérité, il est contreinct de submectre au péril de la parolle humaine, les choses qui se doibvent contenir dedens le cœur, ne dissimulant point que cela est entreprendre choses illicites, présumer choses non concédées, exprimer choses inénarrables. » B[F], p. 233. I, XIII, 5.

4. Voir pour les détails, *Jean Calvin*, II, p. 255-262.

5. Il s'agit du symbole Nicéno-Constantinopolitain, ou *Quicumque*, dit d'Athanase.

tement la divinité de Christ.... Dis donc, voyons, de quel droit m'accuses-tu d'Arianisme? De cette infamie je veux être délivré, et je ne souffrirai pas qu'un si indigne soupçon pèse sur moi. »

Voici ce qu'il y avait au fond du débat. Farel, dans un traité tout populaire, n'avait pas exposé le dogme de la Trinité avec les termes de l'école, et les adversaires de Farel avaient profité, dès 1534, de ce fait pour l'accuser, ou le féliciter, de partager les idées déjà publiées par Servet, dans son *De Trinitatis erroribus*. Les termes de l'école n'étaient pas davantage dans le catéchisme que Calvin et Farel venaient de publier. Caroli s'appuyait sur ce fait. Calvin pouvait le réfuter facilement : car les termes réclamés de Trinité, de Personne, se trouvaient dans son *Institution* de 1536. Mais Calvin ne voulait pas se justifier en se séparant de Farel, et voilà pourquoi il prétendait prouver leur orthodoxie commune, indépendamment des mots dont ils s'étaient ou ne s'étaient pas servis dans tel ou tel ouvrage. — Alors un grand synode se réunit à Lausanne, le 14 mai 1537. Calvin y lut, en particulier, la *Confession sur la Trinité*, qu'il avait préparée, d'accord avec ses amis [1], et qui, soit textuellement, soit librement, sera presque en entier introduite dans son *Institution* de 1539. C'est là qu'il faisait appel à l'expérience chrétienne, à cette connaissance active (*practica*) plus certaine que toute spéculation oisive (*otiosa*), et proclamait la divinité du Christ « que nous avons apprise par une expérience certaine de piété (*certa pietatis experientia*) [2]. » — Il ajouta que ni lui, ni Farel n'avaient horreur de ce mot Trinité, que ses écrits en faisaient foi. Mais il y avait une question de liberté (*liberum usum in Ecclesia constare semper voluimus*). « Tout ce qu'ils ne veulent pas, c'est, par leur consentement, approuver cette tyrannie que, la chose étant suffisamment claire, la foi doive être liée à des mots et à des syllabes. » Il faut respecter certains scrupules même déplacés. Si donc, par un de ces scrupules, quelqu'un se refuse à se servir de ces mots, Calvin et ses amis ne « voient pas là une raison suffisante pour que cet homme, d'ailleurs pieux et professant les mêmes idées religieuses, soit répudié par eux. » — Il conclut : « Calvin et ses amis ne veulent pas introduire dans l'Eglise cette tyrannie que, sous peine d'être tenu pour hérétique, quelqu'un doive répéter les mots dictés par un autre [3]. »

Ces déclarations de 1537 ont été reproduites, imprimées, par Calvin en 1545. Voici comment les juge un des derniers auteurs qui s'en soit occupé : « Dans cette circonstance, Calvin a montré qu'il se sentait moins lié à la tradition ecclésiastique que la plupart des Réformateurs. En tout cas on ne saurait se représenter les mots de Calvin sur les symboles dans la bouche d'un Luther [4]. » Seulement le même auteur s'étonne que Calvin n'ait pas mis mieux d'accord sa théorie et sa pratique. C'est un point que nous n'avons pas à toucher en ce

1. Calvin à Viret, 23 avril 1537. Herminjard, IV, p. 229 et n. 9.
2. *Pro C. Farello et collegis ejus adversus Petri Caroli calumnias. Defensio... Opera* VII, p. 311-314.
3. « In eandem religionem nobis sensu consentiens. » *Defensio*, p. 319.
4. Eduard Bähler, *Petrus Caroli und Johannes Calvin*, 1904, p. 78.

moment. Il nous suffit de constater, tout au moins, l'antinomie dont il ne saurait être permis de supprimer un des termes.

2. Cette indépendance de Calvin vis-à-vis des symboles nous étonne. Non moins indépendant se montra notre Réformateur vis-à-vis de la tradition exégétique. Et toute cette attitude, — que nous ignorons aujourd'hui parfaitement, — scandalisa fort ses adversaires. D'un commun accord, ils maintinrent au nombre de leurs plus constantes et plus dangereuses accusations l'accusation de Caroli : Calvin était Arien ! Nous avons un curieux témoignage de ces accusations dans le petit livre d'Ægidius Hunnius, docteur et professeur de la théologie sacrée à Wittenberg, en 1595 : *Calvinus Judaizans*[1]. Le sous-titre explique qu'il s'agit « des glosses et corruptèles judaïques par lesquelles J. Calvin n'a pas eu horreur de corrompre, d'une façon détestable, les passages et les témoignages les plus célèbres de la Sainte-Ecriture sur la glorieuse Trinité, etc. »

Pour nous faire une idée de la mentalité théologique de notre Réformateur, il vaut la peine de parcourir quelques-unes de ces « gloses », en pensant à la liberté, à l'audace dont alors faisait preuve une pareille exégèse.

Genèse I, 1 : Dieu. « Pour ce que Moyse use du mot Elohim, qui est de nombre pluriel, on recueille qu'il parle de Dieu, en trois personnes : mais pour ce que la preuve d'une chose si grande me semble peu ferme, je n'insisteray point sur le mot. Plustost j'avertiray les lecteurs de se donner garde de telles gloses violentes[2]. » — Genèse XIX, 24 : « L'Eternel fit pluvoir sur Sodome... soulfre et feu de par l'Eternel.... Quant à ce que les anciens se sont efforcez de prouver la Divinité de Christ par ce tesmoignage, ce n'est point chose assez seure[3]. » — Psaume XXXIII, 6. « Les cieux ont esté faits par la *parole* (*verbo*) du *Seigneur* (*domini*) et tout l'exercite d'iceux... par l'*esprit* (*spiritu*) de sa bouche.... Parquoy, quand il est question de prouver la Déité du S. Esprit, je ne voudroye pas insister contre Sabellius, par ce tesmoignage[4]. » — Michée V, 1, 2. « Il signifie ici que ce ne sera point une chose soudaine.... Voilà le simple sens et naturel du Prophète. Je sçay bien qu'il y en a d'aucuns qui s'opiniastrent par trop, et maintiennent qu'il parle ici de l'essence éternelle de Jésus-Christ. Et quant à moy, je recognoy bien volontiers que la divinité de Jésus-Christ nous est ici approuvée. Mais, pour ce que jamais on n'arrachera cela des Juifs, j'aime mieux prendre simplement ce que les mots du prophète sonnent, asçavoir que le Christ ne sortira pas ainsi subitement de Jérusalem.... Les autres aussi amènent une subtilité nouvelle, c'est que le Prophète dit : ses issues, en nombre pluriel, à cause des deux natures de Jésus-Christ. Mais il y a une absurdité en cela[5].... » — Esaïe VI, 3 : Saint, saint, saint. « Les anciens ont usé de ce tes-

1. Le premier chapitre est consacré à la doctrine du Dieu un et trinitaire, à la divinité éternelle du Christ et du Saint-Esprit, p. 7-60; le chapitre suivant est consacré aux prophéties sur le Messie, sa naissance, sa passion, sa résurrection, son ascension, p. 60-178.

2. [illegible] in Genesim. *Opera* XXIII, p. 15. Traduction 1564. — 3. *Ibid.*, p. 278. — 4. *Opera* [illegible] Traduction 1561. — 5. Traduction 1563.

moignage quand ils vouloyent prouver à l'encontre des Ariens qu'il y a trois personnes en une essence de Dieu. Je ne réprouve pas leur sentence. Combien que si j'avoye affaire contre des hérétiques, j'aimeroye mieux user de tesmoignages plus fermes. Car ils en sont plus obstinés, et s'applaudissent, quand on combat contre eux par des tesmoignages qui ne sont pas assez évidens.... Je seroye d'avis qu'on usast plustost de tesmoignages plus fermes, afin qu'en voulant prouver le principal article de nostre foy, nous ne nous exposions en moquerie aux hérétiques [1]. » — Jean X, 30 : Moi et le Père sommes un. « Les docteurs anciens ont grandement abusé de ce passage, pour prouver que Jésus-Christ est d'une mesme essence avec son Père ; car nostre Seigneur ne dispute point yci de l'unité de la substance, mais de l'accord ou consentement qu'il ha avec son Père. » — Jean XIV, 10 : Le Père est en moi, et je suis en lui. « Je rapporte ces paroles non pas à l'essence divine de Jésus-Christ, ains au moyen de la révélation.... » — Jean XVII, 21 : Afin que tous soient un. « Il faut entendre que toutes les fois que Jésus-Christ, en ce chapitre, se dit estre un avec son Père, il n'est point simplement parlé de son essence divine, mais il est appelé un, au regard de son office de Médiateur, et entant qu'il est nostre chef. Vray est qu'aucuns docteurs anciens ont prins précisément ces mots en ce sens, que Jésus-Christ est un avec son Père, pour ce qu'il est Dieu éternel. Mais le débat, qu'ils avoyent contre les Arriens, les a amenez là, qu'ils ont souvent prins en l'Escriture des demies sentences, et les ont tirées hors de leur simple sens pour s'en servir contre les adversaires. » — 1 Jean V, 7 : Car il y en a trois qui donnent tesmoignage dans le ciel : le Père, la Parole et le Saint-Esprit, et ces trois sont un ; (c'est le passage qui a disparu de nos versions revisées, parce qu'il se trouve seulement dans quelques-uns des manuscrits les plus récents.) « Tout ceci a esté omis par aucuns : ce que S. Hiérôme pense avoir esté fait plus par malice que par ignorance ou mesgarde, et qu'il n'a esté fait que par les Latins. Mais d'autant que les livres grecs mesmes ne s'accordent pas l'un avec l'autre, à grand'peine en ose-je rien affermer. Toutesfois pour ce que le fil du texte coule très bien si ce membre y est adjousté, et je voy qu'il se trouve ès meilleurs exemplaires et plus corrects, de ma part je le receoy volontiers.... Quand il dit que ces *trois sont un*, cela ne se rapporte point à l'essence, mais plustost au consentement. Comme s'il disoit, que le Père, et sa Parole éternelle, et l'Esprit, comme par une harmonie accordante, approuvent et donnent tesmoignage de Christ.... Il n'y a point de doute que le Père, la Parole et l'Esprit ne soyent dits estre un, en mesme signification qu'il est dit ci-après que l'Esprit, l'eau et le sang sont un. » — Colossiens I, 15 : Lequel est l'image de Dieu invisible. « Je sçay bien comme les anciens ont accoustumé d'exposer ceci. Car d'autant qu'ils avoyent à combatre contre les Arriens ils insistent fort à prouver que le Fils est égal au Père et d'une mesme naissance : cependant toutesfois ils laissent là ce qui est le principal, asçavoir comment le Père se donne à cognoistre à nous en son Fils. Ce que Chrysostome [a dit] est trop froid et infirme.... Afin que nous ne rece-

1. Traduction 1572.

vions rien qui ne soit ferme, il faut noter que ce mot *Image* n'est point dit de l'essence, mais est rapporté à nous.... Combien que de ceci on peut recueillir aussi que le Fils est une mesme essence avec le Père. »

Le bon et bouillant théologien luthérien de Wittenberg, Ægidius Hunnius, s'écrie : « Qui ne voit que le diable, par cet instrument perçant, » c'est-à-dire par Calvin, a voulu renverser les « murailles » qui défendent la Trinité ?

IV

Il y a peu de différence entre la première édition de 1536 [1] et la seconde de 1539 [2]. Celle-ci présente seulement une argumentation exégétique beaucoup plus considérable. La différence, au contraire, est très sensible entre la seconde édition de 1539 et la troisième de 1559. Non seulement cette dernière est profondément remaniée quant à l'ordre des paragraphes qui se trouvent réunis ici après avoir été enlevés d'un peu partout ; mais, selon sa méthode, à côté des passages identiquement reproduits, Calvin en a ajouté plusieurs et quelques-uns d'un tout autre ton. Pour l'exégèse de l'Ancien Testament il faut signaler le paragraphe nouveau sur l'ange de Jéhovah, identifié avec le Christ, idée qui a été reprise de nos jours par des théologiens allemands distingués. Pour l'exégèse du Nouveau Testament, il faut signaler le paragraphe nouveau sur le mot *Seigneur* appliqué à Christ ; il y a, là encore, des indications que nous retrouvons dans les études exégétiques les plus récentes.

Mais voici le grand changement : entre la seconde et la troisième édition s'est placée l'affaire Servet. Calvin nomme Servet, discute les idées de Servet, et lui, qui avait autrefois presque exclu la polémique, la déclare maintenant nécessaire. « Jusques yci j'ay tasché à mener par la main ceux qui se rendoyent dociles, non point de batailler contre les opiniastres [3] (*præfactos et contentiosos*), maintenant il faut maintenir contre la malice des endurcis (*improborum calumnias*) la vérité qui a esté paisiblement monstrée [4]. » Et encore : « J'ay expérimenté de long temps et plusieurs fois, que ceux qui s'acharnent à débatre (*pertinacius litigant*) tant des mots, nourrissent quelque venin caché : tellement qu'il vaut mieux les piquer de propos delibéré, que parler obscurément en faveur d'eux [5]. »

Et il pique Servet par des lignes insérées ici et là : « D'autant plus est détestable l'impiété de Servet [6] ; » « Servet gergonne », « abbaye. » Il ajoute sept ou huit paragraphes entiers de discussions contre « quelques phrénétiques comme Servet et ses semblables, » pour découvrir « leurs fallaces », leur « resverie monstrueuse », leur « blasphéme exécrable [7] », etc.

Mais ce qu'il faut bien constater, c'est ce que ces développements exégétiques, et ces efforts pour définir et préciser sa pensée, ne modifient en rien cette pensée, en particulier n'ajoutent rien au dogme, à la théologie précédemment expo-

1. I, p. 58-60. 2. B¹ p. 215-234. 3. Cette partie de la phrase fait allusion à la phrase de 1536, p. 58 : « dociles manu ducere, non cum pugnacibus et rebellibus manum conserere hic propositum est. » 4. 1559, I, XIII, 21. 5. 1559, I, XIII, 5. 6. *Ibid.*, 10. 7. *Ibid.*, 22 et ss.

sée. Cette théologie reste sobre. Non seulement ici Calvin renouvelle toutes ses précédentes déclarations, mais il les fortifie encore. « Vray est que Dieu pour nous tenir en sobriété ne nous tient pas long propos de son essence... et quant et quant rèprime toute audace de l'esprit humain. Et de faict l'infinité de son essence nous doit espovanter à ce que nous n'attentions point de le mesurer à nostre sens [1]. » Il déclare qu'il a laissé, à dessein, de côté beaucoup de questions « lesquelles n'eussent guères proufité, et eussent chargé et ennuyé les lecteurs sans raison [2]. » A deux reprises il répète que ses explications sont suffisantes à une condition : que les lecteurs « aiment sobriété et se contentent de la mesure de foy [3] ; » « moyennant que les lecteurs tienent la bride à toute curiosité, et ne convoitent point, plus qu'il ne seroit expedient, d'attirer des disputes fascheuses et perplexes... de spéculer sans mesure [4]. » Dieu en effet « maudit la témérité » en ces matières [5]. Conclusion : « Que si la distinction des personnes, selon qu'elle est difficile à comprendre, tourmente quelques uns de scrupules, qu'il leur souviene que si nos pensées se laschent la bride à faire des discours de curiosité, elles entrent en un labyrinthe : et combien qu'ils ne comprennent pas la hautesse de ce mystère, qu'ils souffrent d'estre gouvernez par la Saincte Escriture [6]. »

V

Comme on pouvait s'y attendre, cette sobriété religieuse et pratique, qui scandalisait si fort les adversaires de droite de Calvin, n'a pas satisfait davantage ses adversaires de gauche. C'est un novateur, disaient ceux-là ; c'est un conservateur, disent ceux-ci, par exemple Harnack. « La décision était entre les mains du Réformateur.... Si l'on considère la question en soi, il est profondément déplorable que, si près de ce progrès immense [l'adoption de l'antitrinitarisme], la Réformation n'ait pas fait le pas décisif. » Et toutefois, pour nous consoler de ce malheur, nous nous bornerons à citer jusqu'au bout Harnack lui-même, car il continue ainsi : « Mais si l'on pense que les principaux antitrinitaires n'avaient aucune idée de la conception de la foi de Luther et de Zwingle, et se laissaient aller en partie au pire moralisme, il faut juger que la tolérance vis-à-vis d'eux aurait probablement amené, au seizième siècle, la dissolution de la foi évangélique, tout d'abord dans les pays calvinistes [7]. »

Aussi bien, de cette accusation particulière ne retenons un moment que l'accusation générale dont elle est l'enveloppe, à savoir que la Réformation et Calvin n'ont pas renouvelé la dogmatique chrétienne [8].

1. 1559. I, XIII, 1. — 2. 1559. I, XIII, 29. — 3. 1559. I, XIII, 20. — 4. *Ibid.*, 29. — 5. *Ibid.*, 21. — 6. *Ibid.* 21. — 7. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1890, III, p. 665, n. 2.

8. Si l'histoire est d'accord sur un point, c'est bien sur celui-ci : l'originalité de la réformation ecclésiastique opérée par Calvin. Et cependant il y a des auteurs qui nient l'originalité de Calvin sur ce point comme sur tous les autres. L'auteur qui dit : « Plus grand que le théologien est, chez Calvin, le Réformateur, l'homme pratique d'Eglise, le diplomate, » déclare que c'est dans ses théories ecclésiastiques que Calvin a montré combien peu il avait d'originalité : « Nulle part on ne voit aussi clairement que Calvin n'était pas un théologien d'une importance originale (*kein Theologe von originaler Bedeutung*), et

Si l'on s'en tient à la doctrine de la Trinité, peut-on dire qu'il n'a rien innové le théologien qui a parlé du symbole dit d'Athanase et de tant de prétendues preuves exégétiques, comme Calvin en a parlé ? — le théologien qui a ramené la doctrine de l'ontologie à la sotériologie, de la métaphysique à la piété et à la révélation ? — qui a usé de tant d'explications et de restrictions à propos du mot « personne » ? Le mot vrai, selon lui, est *résidence* ou *subsistence :* « J'appelle personne une résidence (*subsistentia*) en l'essence de Dieu.... Chacune des trois résidences ou subsistences (*ex tribus subsistentiis*), estant rapportée aux autres, est distincte de propriété[1] ? » — qui a rappelé que les Grecs se sont servis du mot πρόσωπα (mot à mot *visages*) pour désigner les personnes ?[2] Or ce mot de πρόσωπα est celui dont Sabellius se servait ; — qui voulait non une « division » mais seulement une « certaine distinction ? » — qui ajoutait : « moyennant qu'elle soit prinse en bon sens, » la définition de Tertullien ne me « desplait » pas, « qui nomme la Trinité des personnes une disposition en Dieu, ou un ordre qui ne change rien de l'unité de l'essence (*dispositionem*, *vel œconomiam*) ?[3] » Or souvent on a opposé cette Trinité économique du théologien de Carthage à la Trinité substantielle du *Quicumque*[4].

Tout cela est quelque chose, tout cela est beaucoup, et la doctrine de la Trinité prend chez Calvin une physionomie originale[5]. C'est un effort singulièrement puissant pour tenir compte de toutes les données bibliques, de toutes les expériences religieuses et des exigences de la raison, en face de celui que le chrétien appelle le Dieu Père, de celui que la philosophie appelle le Dieu vivant, vivant, comme Père, de toute éternité. Ce que Calvin veut, c'est que Dieu ne soit pas « un nom vuide (*nudum et inane nomen*) sans vertu ny effect (*sine vero Deo*), voltigeant en nos cerveaux[6]. »

Mais du dogme spécial de la Trinité passons à la dogmatique générale. Qu'y

que la force de son intelligence l'abandonnait, quand des intérêts divers combattaient en lui. Dans le chapitre sur l'Église, il a reproduit en partie les idées de Luther, en partie les idées de Zwingle ... Chez lui le juriste est venu au secours du théologien.... Au lieu d'une idée, il est sorti une constitution ecclésiastique spéciale. » Bernhard Bess, *Johannes Calvin*, dans *Unsere religiösen Erzieher*, p. 82, 78.

1. 1559. I, XIII, 6. — 2. I, XIII, 2. Le passage est incompréhensible dans la traduction d'où le mot grec a disparu. — 3. 1559. I, XIII, 6.

4. Voir l'exposition et la défense, peut-on dire, de la doctrine trinitaire par des penseurs aussi différents que Vacherot, *Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie*, 1846, I, p. 291-293 ; — Charles Bois, *Evangile et Liberté*, 1869, p. 86-89 ; — Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 1897, II, p. 227-312, et spécialement p. 270, 308-312.

5. Après avoir comparé Calvin à Mélanchthon, qui, dans les éditions successives de ses *Loci*, ne se borne pas comme Calvin à insister de plus en plus sur la doctrine traditionnelle, mais qui en reprend les subtilités, Köstlin ajoute : « Ce qui distingue l'exposition de Calvin de celles de ses contemporains, c'est la prudence, la mesure. Il se borne aux lignes principales, élémentaires du dogme, et il ne fait aucun pas pour défendre la divinité du Sauveur ou du Saint-Esprit, qui puisse le conduire aux détails, aux questions de la scolastique. » (Köstlin, *Stud. und Kritik.*, 1868, p. 419-420.) Et Gass : « L'exposition de la Trinité par Calvin est certainement la meilleure et la plus circonspecte (*umsichtigste*) de celles que nous offrent les écrits des réformateurs. Elle embrasse toute l'étendue du dogme et évite prudemment toute dispute de mots, sans rien abandonner des choses. » (W. Gass, *Geschichte der protestantischen Dogmatik*, I, p. 105.)

6. 1559. I, XIII, 2.

a-t-il de vrai ici encore dans l'affirmation répétée que Calvin n'a rien changé que la forme : « Ses écrits abondent en idées originales qui se sont montrées suggestives et fécondes pour le développement doctrinal subséquent. Ainsi, par exemple, sa doctrine du témoignage du Saint-Esprit a donné forme et cohérence à une conception des preuves du christianisme, qui a paru de beaucoup la plus profonde et la plus satisfaisante. Sa conception de l'expiation constitue un anneau important dans la chaîne des efforts pour arriver à comprendre et à exposer cette doctrine. Sa doctrine sur la Sainte Cène est aussi originale que profonde. Et l'usage qu'il fait, dans sa théologie, des notions relatives à l'adoption des croyants, au royaume de Dieu, contient des indications et des anticipations mises à profit par les recherches récentes [1]. »

Il y a plus. Aux détails nouveaux [2], Calvin ajoute surtout une unité nouvelle : « Le sentiment du péché, du salut en Christ, est la base pratique et expérimentale sur laquelle toute l'*Institution chrétienne* est construite. C'est ce qui donne à toute son exposition de la doctrine chrétienne une unité plus vitale, plus organique que dans n'importe quel ouvrage précédent, et c'est ce qui a formé une nouvelle époque dans l'histoire de la théologie. Auparavant certaines grandes doctrines avaient été construites, dans l'isolement peut-on dire, comme la doctrine de l'incarnation d'Athanase, du péché originel et de la grâce efficace de saint Augustin, de la satisfaction d'Anselme ; mais leurs relations mutuelles avaient été peu comprises et souvent le tranchant de chacune d'elles avait été émoussé par leur association à des idées qui cadraient mal avec elles. Calvin fut le premier qui fit ressortir clairement les rapports organiques, vivants, des unes avec les autres et de toutes avec l'expérience chrétienne. Ce fut un gain très important et très précieux pour l'Eglise de Christ, fruit et justification de la Réformation. La doctrine de Luther sur la justification par la foi seule avait rendu possible le travail théologique de Calvin. Et l'*Institution* montra que cette doctrine, loin d'être étrangère aux principes généraux du christianisme, entrait tout naturellement dans l'exposition de ces principes et donnait un nouveau point de vue pour l'intelligence de beaucoup d'autres doctrines [3]. »

1. Candlisch, *Calvin*, dans *The evangelical succession*, a course of lectures delivered in S. Georges Free Church. Edinburgh, 1882-1883. Second series, p. 4.

2. « Dans le Décalogue, le second commandement retrouve, en pleine connaissance de cause, son droit. Dans le commandement sur le sabbat, qui est conçu, comme par Luther, dans un esprit de liberté, l'importance du repos du dimanche pour la célébration du culte est beaucoup plus accentuée. — La descente aux enfers est délivrée de la malheureuse explication de Luther dans son sermon de Torgau, et le texte 1 Pierre III, 18 est expliqué par une correcte exégèse. Pour la Sainte-Cène, s'appuyant surtout sur la première aux Corinthiens, Calvin présente une explication originale, qui tend la main à Luther et qui cependant est complètement différente de la sienne. » Th. Krücke, *Die Entstehung und Bedeutung von Calvins Unterricht in der christlichen Religion* dans la *Reformirte Kirchenzeitung*, 1898, p. 229.

3. Candlisch, *Ibid.*, p. 26.



CHAPITRE SECOND

Le Créateur.

PREMIÈRE PARTIE : *La Création.* — I. Le cosmos. — II. Les anges. — III. Les diables. — IV. L'homme. 1. Mode de création de l'homme. 2. L'âme et ses facultés. 3. Le corps.

SECONDE PARTIE : *La Providence.* — I. La définition. — II. Contre le déisme. — III. Contre le hasard. — IV. Les causes secondes, les lois de la nature, le miracle. — V. Contre le panthéisme.

PREMIÈRE PARTIE

La Création.

I



E dogme de la création est le dogme qui nie toutes les tendances panthéistes, dualistes, émanatistes des mystiques, des théosophes, des anabaptistes, à la fin du moyen âge, et au commencement des temps modernes, comme Floris, les Frères du Libre-Esprit, les Libertins spirituels, Servet, Paracelse, etc. Même le Socinianisme enseigna une création tirant le monde de la matière amorphe (*ἄμορφος ὕλη*, *materia informis*)[1]. — Les Réformateurs (Calvin avec une logique et une sobriété particulières) affirmèrent le dogme de la création. — Dieu, dit-il, « a publié l'histoire de la création, par Moyse, sur laquelle il a voulu que la foy de l'Eglise fust appuyée » ; tenons-nous-y sans soulever de questions inutiles sur « les millions d'aages » qui ont précédé ou sur les « cent millions de fois plus d'espace » resté vide. « Un mocqueur, par risée et plaisanterie, demandoit à quel ouvrage s'appliquoit Dieu devant qu'il créast le monde. Il bastissoit (lui respondit un bon ancien) l'enfer pour les curieux[2]. »

1. Bavinck, *Geref. Dogmatiek*, II, p. 390.

2. Presque tout ce chapitre est le développement, en 1543, d'une page de 1536 (*Opera* I, p. 63), montrant l'amour du Créateur et la confiance que cet amour doit nous inspirer.

Voilà comment il faut « réprimer toute convoitise désordonnée, laquelle chatouille beaucoup de gens, mesme les pousse en des spéculations aussi nuisibles que tortues. » Mais c'est un jeu dangereux : « Si ceux qui se donnent licence à babiller sans honte et brocarder ne reçoivent maintenant nulle admonition, ils sentiront trop tard en leur horrible ruine, combien il leur eust esté plus utile de contempler de bas en haut les conseils secrets de Dieu avec toute révérence, que desgorger leurs blasphèmes pour obscurcir le ciel [1]. »

La création, dans laquelle Dieu, par la vertu de sa Parole et de son Esprit, a créé, à un temps marqué, de rien, le ciel et la terre, nous montre une admirable puissance. Et, — sur ce point, nous renvoyons à ce que nous avons déjà dit, — Calvin se montre sensible aux beautés du cosmos. « Ne soyons pas si desdaigneux de nous fascher de prendre plaisir aux œuvres de Dieu, qui se présentent devant nos yeux en ce beau et excellent théâtre du monde [2]. » Que pourrait-on souhaiter de « plus délectable à veoir » (*aspectu speciosus*) que la multitude des étoiles éclairant le « palais magnifique, bien et richement meublé [3]. » Et pas besoin de toutes ces splendeurs. Alors même que nous serions privés du spectacle du ciel et de la terre, en voyant pousser un seul brin de gazon (*gramen assurgere*), la méditation de notre âme ravie (*in hoc ipso conquiescens*) s'élève jusqu'à Dieu [4].

Plus utile encore à contempler que la beauté de la création est la bonté du Créateur, « le soin paternel qu'il a de nous... Dieu a ordonné toutes choses à nostre proufit et salut. » Et vient la conclusion pratique : « Or quelle ingratitude seroit-ce de douter si un si bon Père a le soin de nous, quand nous voyons qu'il a pensé de nous pourvoir, mesmes devant que nous fussions naiz?.... Finalement toutesfois et quantes que nous appelons Dieu, Créateur du ciel et de la terre, qu'il nous viene aussi en pensée que... nous sommes ses enfans, lesquels il a prins en sa charge pour nourrir et gouverner : tellement que nous attendions tout bien de luy,... et qu'estans incitez par une si grande libéralité qu'il nous monstre, nous soyons induits à l'aimer et honorer de tout nostre cœur [5]. »

Quant à la place du Christ dans la création, Calvin en parle, non pas ici, mais à propos de la divinité de Christ. « En la création du monde Moïse met tousjours la Parole en avant.... Les gaudisseurs et babillars pourront bien en se jouant amener une eschappatoire, que la Parole est là prinse pour commande-

1. I, XIV, 1. — 2. I, XIV, 20.

3. I, XIV, 21. — Voici encore un beau passage sur la gloire de Dieu dans la création : ce n'est pas un homme insensible aux phénomènes de la nature qui l'a écrite. « Quant à la vertu de Dieu, combien a-elle de tesmoignages qui nous devroyent ravir à la considérer ? Car ce n'est point chose cachée ou obscure, quelle vertu est requise à soutenir ceste machine et masse infinie du ciel et de la terre ; quel empire c'est, en disant le mot, de faire trembler le ciel et esclatter de tonnerres, brusler ce que bon luy semble de foudres, allumer l'air d'esclairs, le troubler de diverses sortes de tempestes, le rendre clair et paisible en une minute, de tenir comme pendus en l'air les grans flots de la mer, veoir toute la mer mesme, qui menace toute la terre d'abysmer, quand il lui plaist l'esmouvoir d'impétuosité de vents pour confondre tout ; et puis soudain ayant abatu tels troubles, la rendre calme. » I, V, 6. Le passage est repris de Br, p. 11.

4. *Homilia* in I Lib. Samuel.. *Opera* XXIX, p. 300. — 5. I, XIV, 22.

ment ; mais les apostres nous sont bien meilleurs expositeurs, lesquels disent que le monde a esté créé par le Fils, et qu'il soustient toutes choses par sa [illegible] vertueuse (*potenti verbo*)[1]. »

II

Si de la création des choses nous passons à la création des êtres, nous trouvons d'abord les anges. Calvin est très sobre : « Je m'estudieray, dit-il, à tenir telle mesure que Dieu nous commande : c'est de ne point spéculer plus haut qu'il sera expédient.... Nostre devoir est d'ignorer volontiers ce qui n'apporte nul proufit[2]. »

Par exemple, peu importe le temps, auquel les anges ont été créés. « Ici, aussi bien qu'en toute la doctrine chrestienne, il nous faut reigler en humilité et modestie, » et ne désirer savoir des choses obscures que ce que Dieu nous en dit dans sa Parole. Surtout en lisant cette Parole, nous devons « chercher continuellement et méditer ce qui appartient à l'édification, » et ne pas « lascher la bride à nostre curiosité, » et ne pas désirer « d'apprendre les choses qui ne nous sont point utiles. » Car Dieu a voulu nous instruire, « non point en questions frivoles, mais en vraye piété. » En conséquence, Calvin déclare « pur babil » les livres qui traitent les « questions superflues », dont le moyen âge et la scolastique raffolaient. « Un théologien ne doit pas appliquer son estude à délecter les aureilles en jasant, mais de confermer les consciences en enseignant choses vrayes, certaines et utiles[3]. »

Voici donc la « simple doctrine » de l'Ecriture, « pour la consolation et confirmation » de notre foi. Les anges sont « les mains de Dieu ». Ils sont « dispensateurs et ministres de la libéralité de Dieu envers nous. » Dieu « commet à ses anges la tutèle de ceux qu'il veut garder[4]. »

Ce ne sont pas de simples « mouvements » que Dieu inspire aux hommes, ni de simples « vertus » qu'il déploie en ses œuvres[5]; ce sont des êtres, qu'il faut se garder d'adorer à la place de Dieu, car ils ne sont que ses « mains »[6].

Faut-il aller jusqu'à dire que chaque fidèle a son ange gardien ? « Je n'en oseroye rien affermer », répond Calvin. Et, en définitive, peu importe. Il « n'est jà besoin de nous tourmenter beaucoup en une chose qui ne nous est guère nécessaire à salut. Car si quelqu'un ne se contente pas de cela, que toute la gendarmerie du ciel fait le guet pour nostre salut, et est preste à nostre aide, je ne say qu'il luy proufitera d'avantage de dire qu'il ait un ange particulier pour son gardien[7]. »

A plus forte raison doit-on laisser de côté toute discussion sur le nombre et

1. [illegible] I, XII, 7. — 2. 1559, XIV, 3. — 3. Les Réformés ont péché par défaut (*in defectu*) et non par excès (*in excessu*). Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, II, p. 429. — La prière d'intercession des anges, enseignée par les Juifs, par Philon, Origène, et les Pères, a été acceptée par les symboles romains, et même par la Confession d'Augsbourg : Art. 21. Les Réformés l'ont rejetée. *Ibid.*, p. 448, 449.
[illegible] — 4. I, XIV, 6, 12. — 5. I, XIV, [illegible]. — 6. *Ibid.*, 12. — 7. *Ibid.*, 7.

la hiérarchie des anges et des archanges. Les noms mêmes, Michel, Gabriel, semblent « par la signification qu'ils emportent, avoir esté imposez aux anges à cause de nostre infirmité. » « Combien que de cela, ajoute Calvin, j'aime mieux n'en rien définir. » A noter seulement la jolie explication symbolique des ailes attribuées par l'Ecriture aux anges « pour nostre petite capacité et rudesse, à ce que nous ne doutions point qu'ils seront tousjours prests à nous secourir avec une hastiveté incroyable, sitost que la chose le requerra, comme nous voyons que les esclairs volent parmy le ciel et par dessus toute appréhension (*ac si fulgur e cœlo emissum ad nos volaret*). Si on en veut sçavoir davantage, cela est enquérir sur les secrets dont la pléne révélation est différée au dernier jour[1]. »

III

A côté des anges sont les diables et Satan, qui a la « primauté d'injustice[2] ». Et si l'existence des anges est de nature à nous encourager, l'existence des diables est de nature à nous exciter à la vigilance. Les diables ne sont pas de simples « affections mauvaises, lesquelles nous sont suggérées de nostre chair[3]. » C'est « l'ennemy près de nous, voire ennemy prompt en audace, robuste en force, rusé en cautèles, garny de toutes machinations, expert en science de batailler, et ne se lassant en nulle poursuite[4]. » Et même « il n'y a pas un seul diable qui nous fasse la guerre, ou un petit nombre, mais une grande multitude[5]. »

Mais il faut bien considérer deux points : Le premier, c'est que les diables n'ont pas été créés diables par Dieu : leur malice n'est point « naturelle », mais ils se sont « dépravés », en « se destournant de Dieu. » Et c'est tout. « Il ne nous chaut de cognoistre rien plus du diable. » Ainsi l'Ecriture ne nous dit rien de la chute des diables, ni de la cause, ni de la façon, ni du temps. Ce sont là « histoires vaines et sans fruit. » Et le Seigneur ne nous veut enseigner que ce qui peut « estre en édification[6] ».

Le second point, c'est que les diables, anges déchus, ne peuvent « rien faire sinon par le vouloir et congé de Dieu, » comme le montre l'histoire de Job. Dieu

1. I, XIV, 8. — A propos de Job IV, 18, voici un passage d'une inspiration très spécifiquement calviniste : « Comme juge, Dieu prononce qu'il y a folie et vanité aux anges, c'est-à-dire qu'il y a de la faute, voire, et qu'ils ne pourroyent pas subsister devant luy, quand il les voudroit traitter à la rigueur.... Dieu trouve défaut aux anges, combien qu'ils soyent ses serviteurs. Or cela n'empesche point que le service des anges qu'ils rendent à Dieu ne soit parfait, selon qu'il peut estre aux créatures.... Il y aura aux anges une perfection, voire comme aux créatures ; mais quand ce vient à Dieu, ceste perfection-là est comme engloutie, ainsi que les estoiles n'apparoissent plus quand le soleil donne sa clarté. Les anges ont leur fermeté en ceste grâce de nostre Seigneur Jésus-Christ, entant qu'il est Médiateur de Dieu et de ses créatures : Jésus-Christ a esté leur Médiateur. Et comment ? Afin qu'il les conjoigne à Dieu en toute perfection ; et puis il faut qu'il les maintiene par sa grâce, et qu'ils soyent préservez afin de ne point tomber. » — (*Sermons sur Job*, *Opera* XXXIII, p. 207, 208.) — Voir encore sur l'humilité des anges et la grandeur de Dieu un beau développement. *Ibid.*, p. 621, 622.

2. I, XIV, 14. — 3. *Ibid.*, 19. — 4. *Ibid.*, 13. — 5. *Ibid.*, 14. — 6. *Ibid.*, [illegible]

tient Satan « lié et serré des cordes de sa puissance,... et bon gré maugré qu'il en ait, le diable sert à son Créateur, d'autant qu'il est contraint de s'employer là où le bon plaisir de Dieu le pousse[1]. » Or « Dieu ne permet point le règne à Satan sur les âmes des fidèles ; mais luy abandonne seulement les meschans et incrédules, lesquels il ne recognoist point de son troupeau[2]. »

IV

Voici enfin l'homme, « le plus noble et le plus excellent chef-d'œuvre » de Dieu.

Il y a deux connaissances de nous-mêmes : la connaissance de l'homme « en sa première origine », et la connaissance de l'homme « après la chute d'Adam[3] ». C'est de la première seule qu'il s'agit en ce moment.

1. D'abord le premier homme a été *créé*. Calvin affirme le créatianisme (tandis que les luthériens ont davantage penché vers le traducianisme[4]) contre toute doctrine émanatiste, en particulier celle de Servet, qui tient l'âme pour un « sourgeon de la substance de Dieu, comme si quelque portion de la divinité fust descoulée en l'homme. » Nous sommes bien de race divine, de la « lignée de Dieu », mais selon « la qualité et non pas la substance », c'est-à-dire moralement et non métaphysiquement. C'est « une rage trop énorme de deschirer l'essence du Créateur à ce que chacun en possède une portion. » Non, « la création n'est point une transfusion, comme si on tiroit le vin d'un vaisseau en une bouteille, » et Dieu « n'a pas coupé de sa substance comme une branche d'arbre[5]. »

Cet homme, créé, a été créé *bon*. Il ne faut pas parler de « nature vicieuse » ; car « s'il y avait quelque vice en la première nature, cela reviendroit au deshonneur[6] » de celui qui l'a faite. « Il en recevroit une partie du vitupère[7]. »

Calvin veut donc « couper la broche à toutes tergiversations » et maintenir la justice de Dieu « contre toutes accusations et reproches[8]. »

2. L'homme est composé de deux parties, le corps et l'âme. Et en faveur de l'immortalité de l'âme, Calvin donne d'abord les preuves (*signa*, *testimonia*) philosophiques. La première se trouve être la preuve morale : « Certes la conscience, laquelle, en discernant entre le bien et le mal, respond au jugement de Dieu, est un indice (*signum*) infaillible que l'esprit est immortel. » La dernière est curieuse, c'est le sommeil, « qui semble en abrutissant les hommes les despouiller de leur vie. » Or le sommeil est « un vray tesmoin de leur immortalité, car non seulement il leur suggère des pensées et appréhensions de ce qui jamais n'a esté fait,

1. I, XIV, 17. — 2. *Ibid.* 18. — 3. 1550. I, XV, 1. — 4. Schneckenburger, *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs*. 1855, II, p. 186. — 5. 1550. I, XV, 5. — 6. I, XV, 1. — 7. 1541, p. 33. — 8. I, XV, 1. « Non seulement accusation, mais aussi toute reproche et murmure, » 1541, p. 33. — On voit quelle erreur c'est de dire que pour Calvin « le mal est donné dans l'idée du fini, et se trouve ainsi fondé dans l'essence de l'homme en soi (*in dem Wesen des Menschen an sich*). » B. Bess, *Johannes Calvin*, dans *Unsere religiösen Erzieher*, p. 74.

mais aussi leur donne advertissemens des choses à venir, lesquels on appelle présages[1]. »

Après les preuves philosophiques viennent les preuves scripturaires.

Quant aux facultés de l'âme[2], les philosophes en ont beaucoup parlé et ce qu'ils en ont dit est « plaisant à cognoistre », même « utile et bien digéré par eux. » Toutefois, il faut leur laisser le soin « de les deschiffrer mieux par le menu (*subtilius*). » D'autant plus que même si toutes ces divisions étaient vraies, ou pour le moins vraisemblables, il n'y aurait pas métier de s'y « amuser ». Une « simple déclaration... pour nous édifier en piété » suffit, une « distinction qui peut estre comprinse des plus petis[3]. » L'âme se compose de deux parties : l'intelligence pour discerner et juger, la volonté (ou le cœur)[4] pour élire et suivre, ou rejeter et fuir. C'en est assez, « sans nous empestrer en questions superflues[5]. »

Telles sont les facultés « dont la première condition de l'homme a esté ornée et annoblie. » Alors la volonté et l'intelligence s'accordaient : « La volonté estoit conforme du tout à la reigle et attrempance de la raison[6]. »

3. Toutefois la distinction entre l'âme et le corps est pour montrer que l'âme est supérieure au corps, mais non point pour séparer l'âme du corps par un abîme, ou pour nier l'importance, ni la dignité du corps. Et nous sommes ici en face d'un point controversé, un des points fondamentaux de ce qu'on appelle l'ascétisme catholique, monacal, de Calvin, avec la différence habituelle entre Luther et Calvin.

Or que dit le théologien luthérien Œhler[7]? Pour Luther, l'image de Dieu en l'homme a disparu avec la chute. Elle n'existe plus « qu'en puissance ». « L'homme, dit Luther, a perdu l'image de Dieu, mais de telle façon qu'elle peut être restaurée (*ut reparari possit*) par la Parole et l'esprit saint[8]. » — Pour Calvin, au contraire (*dagegen*), dit Œhler lui-même, il y a des restes, des étincelles, des ruines de l'image de Dieu en l'homme déchu. « Nous confessons l'image de Dieu n'avoir point esté du tout [*prorsus*, c'est-à-dire complètement] anéantie et effacée[9]. » — Dans le Commentaire sur saint Jacques III, 9, il répète : « Si quelqu'un objecte que l'image de Dieu a esté effacée en la nature

1. 1559. I, XV, 2. — 2. « Quant aux facultez de l'âme, Platon en a fort bien (*præclare*) traitté en quelques passages, et, sur tous autres, Aristote en a disputé fort subtilement (*argutissime*) ; mais si on veut savoir d'eux et de toute la troupe des sages, que c'est de l'âme, et dont elle est, on perdra sa peine. » *Opera* V, *Psychopannychia*, p. 178. — *Opuscules*, p. 6.

3. I, XV, 6. — Ce qu'on peut appeler la psychologie de Calvin est contenue : I, XV, 6, et II, II, 2.

4. Après avoir dit : « intelligence et volonté » (*intellectum et voluntatem*, I. XV, 7), Calvin dit : « entendement et cœur » (*mente et corde*, 1559, II, II, 2). — Dans son Commentaire sur les *Philippiens* (IV, 7), Calvin dit : « ... Le sens et le cœur. Le sens signifie l'intelligence ; le cœur toutes les volontez ou affections. » — 5. 1559. I, XV, 7. — 6. 1559. I, XV, 8.

7. Œhler, *Symbolik*, p. 387. — Un autre théologien luthérien, von Scheele, dit : « On ne peut le nier : soit dans le symbole principal [la Confession d'Augsbourg] soit dans les symboles secondaires, sur ce point, l'expression est défectueuse et pas satisfaisante. » *Theologische Symbolik*, 1881, II, p. 132.

8. *Genèse*, IX, 6. Ed. d'Erlangen. II, p. 291. — 9. 1559. I, XV, 4.

humaine par le péché d'Adam, il faut bien confesser qu'elle a esté misérablement desfigurée; mais c'est en telle sorte que quelques trasses (*lineamenta*) y apparoissent encore.... Nous avons encore plusieurs grâces singulières (*præclaræ multæ dotes*)[1]. » Et dans le Commentaire sur la Genèse IX, 6, il dit : « Il demeure quelque résidu (*aliquid residuum*)[2]. » — On voit de quel côté serait l'avantage, si on voulait parler d'avantage.

Mais il faut préciser la vraie question, qui est : Pour Calvin, l'image de Dieu réside-t-elle dans l'âme seulement, ou bien dans l'âme *et* dans le corps[3] ?

On objecte[4] que, pour Calvin, « mettre *confusément* l'image de Dieu tant au corps qu'en l'âme, » c'est « mesler la terre avec le ciel[5]. » Pour être répétée par Œhler et par Schultze, sans compter les autres, l'objection n'a pas plus de valeur. Il n'y a pas de dualisme à ne pas vouloir de *confusion* entre le corps et l'âme. Et c'était la *confusion* d'Osiander que Calvin combattait. — Calvin déclare nettement que l'image de Dieu réside *aussi* dans le corps de l'homme.

Sans doute, « le siège de la gloire de Dieu » est l'âme ; mais « l'âme n'est pas l'homme total » et la gloire reluit « mesmes en l'homme extérieur ». Notre « forme corporelle (*externa species*)... nous distingue et sépare d'avec les bestes brutes, » et « nous conjoint tant plus à Dieu et nous fait approcher de luy (*Deo propius adjungit*). » Tout cela est « comprins sous l'image de Dieu, » qui est « spirituelle », mais qui « se voit en ces marques apparentes (*quæ in his externis notis conspicitur vel emicat*). » C'est l'homme dans sa totalité, dans son « intégrité », qui a été créé à l'image de Dieu, et il n'y a eu en lui « nulle partie, jusqu'au corps mesme, en laquelle il n'y eust quelque estincelle luisante » de cette image divine[6]. Voilà pourquoi « le Seigneur advoue *et nos âmes et nos corps* pour son temple[7]. » — Et c'est le plus pur esprit calviniste qui a inspiré le début du fameux Catéchisme d'Heidelberg : « Quel est ton unique consolation dans la vie et dans la mort ? C'est que, *avec mon corps et avec mon âme* (*mit Leib und Seel*), soit dans la vie, soit dans mort, je ne suis pas à moi, mais j'appartiens à mon fidèle Sauveur Jésus-Christ[8]. » — Nous aurons du reste à revenir sur cet important sujet, à propos de l'ascétisme et du pessimisme de Calvin.

1. *Commentaires* III, 9. — 2. *Opera* XXIII, p. 147.

3. Pour saint Augustin, « l'image de Dieu ne résidait pas dans le corps (*non secundum formam corporis homo factus est ad imaginem Dei*), mais dans l'esprit raisonnable. » *De Trinitate*, XII, 7. Cité par A. S. E. Talma, *De anthropologie van Calvijn*, 1882, p. 8, et n. 1, 2.

4. On objecte aussi à Calvin une phrase de Zwingle ! Laissons-la. Calvin n'est responsable d'aucune phrase de Zwingle, d'autant plus qu'après l'avoir rappelée, on avoue que Calvin l'a corrigée. — Œhler, *Symbolik*, p. 387, 388.

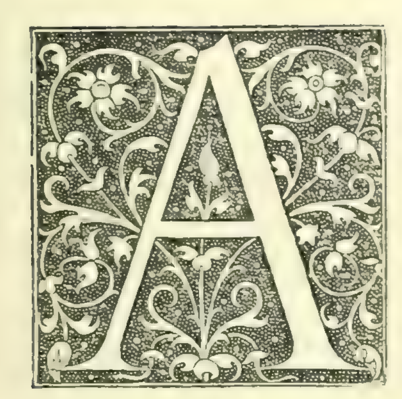
5. I, XV, 3. — 6. 1559. I, XV, 3. — 7. *Sermons sur le Deutéronome. Opera* XXVI, p. 469. — 8. *Der Heidelberger Katechismus*, éd. A. Lang, 1907, p. 4.



SECONDE PARTIE

La Providence.

I



PRÈS la Création, la Providence : car le *Père* qui a *créé*, comme il les a créés, le monde avec tous les êtres et toutes les choses, ne peut pas les abandonner, ne peut pas ne pas y *pourvoir*.

Le mot Providence (du latin *providere*) signifie *prévoir* et *pourvoir*. La théologie partie, peut-on dire, du premier de ces deux sens, est arrivée au second, à travers maintes transformations, et a fini par distinguer la *Prescience*, la *Prédestination* et la *Providence*.

Dans l'*Institution* de 1539, le chap. VIII est intitulé : « De la Prédestination et Providence de Dieu [1]. » En 1552, contre Pighius et Bolsec, Calvin édite un traité intitulé : « De la prédestination éternelle de Dieu,... aussi de la Providence [2]. » Mais, dans l'*Institution* de 1559, nous trouvons les deux doctrines disjointes. Celle de la Prédestination forme les chapitres XXI-XXIV de la IIIe partie, tandis que la doctrine de la Providence forme les chap. XVI-XVIII de la Ire partie. Ainsi Calvin renverse l'ordre qu'il a suivi d'abord, et sépare, — au risque d'être obligé de se répéter, — ce qu'il avait uni. Pourquoi ? Il ne l'a pas dit. En fait, il traite d'abord la partie expérimentale, sous le nom de Providence, et plus tard il en expose la partie plus métaphysique, et comme le postulat, la Prédestination. N'est-ce pas ce qu'il indique quand, embarrassé par certaines difficultés, il déclare que, pour les résoudre, il faut « monter plus haut », jusqu'à ce grand secret de la Prédestination (*altius magisque reconditum arcanum conscendere*) [3] ? » — En tout cas, faisant de la Providence

1. B^r, p. 467 et ss. — 2. *Opera* VIII. Proleg., p. XXII-XXIV. Voir aussi *Ibid.*, Proleg., p. XII-XIV.

3. *Opera* VIII, p. 359. *Opuscules*, p. 1309. — Il y a lieu de noter les déclarations suivantes : « De mettre yci en avant la prédestination occulte de Dieu, c'est hors de propos (*hic intempestiva quæstio ingeritur*). » (1559. I, XV, 8.) — « Notre perdition... appartient à la prédestination de Dieu, laquelle sera cy-après traittée en son lieu. » (II, I, 10.) — « L'Escriture dit... que Dieu donne son S. Esprit à qui bon luy semble.... *L'expérience le monstre*, et en sommes convaincus. *Il faut donc conclure de cela* que la foy procède d'une source et fontaine plus haute et plus cachée, c'est assavoir de l'élection gratuite de Dieu. » *Congrégation*.... *Opera* VIII, p. 94.

la doctrine de Dieu « gouvernant et entretenant » le monde, il la place immédiatement après la doctrine de Dieu « créant » le monde : c'est logique.

Ici, selon son habitude, Zwingle procède *a priori* et part du « souverain bien » (*summum bonum*). Ce sont les deux premiers mots du premier chapitre intitulé : « Que la Providence de Dieu est *nécessaire* (*necessario*), du fait que le Souverain Dieu prend *nécessairement* (*necessario*) soin de l'Univers [1].... »

Selon son habitude aussi, Calvin procède *a posteriori*, et part du spectacle même de la Création, et du « regard spécial de la foi pour assigner à Dieu la louange entière d'avoir tout créé [2]. »

Qu'est-ce donc que la Providence ? « Nous appelons Providence non point un regard oisif de Dieu, comme s'il spéculoit ce qui se fait au monde, sans se mesler de rien ; mais l'ordre qu'il tient à gouverner le monde, lequel il a créé ; en sorte qu'il ne soit point ouvrier d'un seul jour (*unius tantum*), mais Seigneur et maistre perpétuel à présider sur les créatures. Ainsi la Providence que nous attribuons à Dieu appartient, par manière de dire, autant à ses mains qu'à ses yeux, c'est-à-dire qu'il ne contemple pas seulement ce qui se fait, mais qu'il a ses mains à l'œuvre pour besongner, comme il luy plaist [3]. »

Cette Providence est *générale* et *particulière* : « Dieu maintient en estre le cours de nature (*naturæ ordo*) tel qu'il a establi pour un coup, » et « il a soin particulier d'une chacune créature [4]. » « Dieu conduit la machine du monde et toutes ses parties, d'un mouvement universel (*universali motione*), mais en soustenant, nourrissant et songnant chacune créature, jusqu'aux petis oiselets [5]. »

II

Cette doctrine de la Providence a toujours rencontré devant elle deux adversaires, le Déisme et le Panthéisme.

Le Déisme, à travers ses formes nombreuses, manifeste une tendance païenne, manichéenne, au dualisme. Qu'il s'appelle Pélagianisme, Latitudinarisme, Rationalisme, il creuse un fossé, ou un abîme, entre Dieu et l'homme. Celui-ci devient émancipé, indépendant, et, comme on dit, autonome. Il se suffit de plus en plus à lui-même jusqu'à ce que Dieu, mis de plus en plus en non activité, disparaisse comme inutile [6]. — Il nous est dès lors facile de prévoir l'opposition absolue du Calvinisme au Déisme, cette « chose froide et maigre » ; avec son Dieu « vain et oisif, quasi assopi » ; son Dieu « oisif au ciel, qui spécule

1. Sermonis de Providentia Dei ANAMNEMA. — C'est le résumé, fait de mémoire, du sermon que Zwingle avait prêché à Marbourg. — *Huldrici Zwinglii Opera*, IV (2), p. 79 et 81.

2. 1559. I, XVI, 1. — Son « regard spécial » est une heureuse traduction du latin : « *Suum peculiarem modum habet fides.* »

3. *Opera* VIII, p. 347. *Opuscules*, p. 1296, 1297. Cette phrase se retrouve à peu près I, XVI, 4.

4. 1559. I, XVI, 4. C'est une phrase prise au Traité de 1552, VIII, p. 347.

5. [illegible] I, [illegible]

6. [illegible] *Dogmatiek* [illegible] III, p. 11-15. On a dit : Le déiste est un homme qui, dans [illegible]urte vie, n'a pas eu le temps de devenir athée.

ce qui se fait en terre »; son Dieu « oisif, et comme un faynéant »; son Dieu « gouverneur du monde en tiltre seulement et non pas d'effects, » souverain, dirions-nous aujourd'hui, qui règne, mais ne gouverne pas. — Le Dieu de Calvin, au contraire, est un Dieu toujours « veillant, plein d'efficace et d'action, » qui gouverne et conduit sans cesse « tous les mouvemens particuliers »; qui « compasse tellement toutes choses, que rien n'advient sinon ainsi qu'il a déterminé en son conseil; » qui est « comme un patron de navire qui tient le gouvernail, pour adresser tous événemens[1]. »

Exemples : « Il est certain qu'il ne tombe pas une seule goutte de pluye sans que Dieu ait ordonné en particulier[2]. » — « Nul vent ne s'eslève jamais sans commandement spécial de Dieu[3]. » — Bien plus, Dieu s'occupe des petites choses qui paraissent « ridicules » comme de la « batteste de deux femmes[4]. »

III

Bien qu'il y ait des Déistes déterministes, une des croyances caractéristiques du Déisme, c'est sa croyance au Hasard, selon l'adage païen : les dieux s'occupent des grandes choses, mais négligent les petites (*magna curant, parva negligunt*). — Naturellement, personne, plus que Calvin, n'est opposé à cette croyance au Hasard. « Détestons cette idée des accidents fortuits, comme diamétralement opposée à notre foi ; ayons en abomination comme impies et profanes ces mots de Fortune, de Chance. Ensemble ne peuvent subsister la Toute-puissance de Dieu et le Hasard et la Chance[5]. » — Pas d'accidents fortuits! « Qu'est-ce que nous dirons plus fortuit que quand une branche tombe d'un arbre sus un passant et le tue? Mais Dieu dit bien autrement, prononceant qu'il l'a baillée entre les mains de celuy qui jette la branche pour le tuer[6]. » — Pas de sort! « Le Seigneur ne dit pas que c'est par sa puissance qu'on jette les lotz dedens un chappeau (*in sinum*), et qu'on les retire; mais ce qu'il sembloit estre fortuit[7], il l'attribue à sa Providence : c'est que le sort tombe en une sorte ou en l'autre[8]. » — Même les mariages, même les mauvais mariages, ne sont point le fait du Hasard. « S'il arrive à des femmes de ne pas avoir des maris tels qu'elles les désireraient, ou tels qu'elles les mériteraient, qu'elles s'humilient devant Dieu, et reconnaissent que ce fardeau a été mis sur leurs épaules par Dieu (*a Deo impositum*). C'est pour exercer leur patience, pour qu'elles servent d'exemple, etc.[9] »

1. I, XVI, *passim*. — 2. I, XVI, 5. — 3. I, XVI, 7.
4. *Homilia* in I Lib. Samuel., Cap. I. *Opera* XXIX, p. 264.
5. *Homilia* in Lib. Samuel., *Opera* XXIX, p. 484. — « Tout ce qui nous paraît fortuit est gouverné par la bonté secrète et le conseil de Dieu. » *Ibid.*, p. 695.
6. Bf, p. 503. I, XVI, 6. 1560 : « Affermant qu'il a livré un tel homme à la mort. »
7. *Quod unum casui dari poterat.* Cette expression est mal traduite en 1560, et presque à contresens.
8. Bf, p. 503, 504. I, XVI, 6. 1560 : « Il adresse les balotes à son plaisir. »
9. *Homilia* in Lib. Samuel., *Opera* XXX, p. 540.

IV

Après avoir affirmé le Hasard, le Déisme nie le Miracle, ce qui est logique, Dieu et le monde étant séparés de telle façon que celui-là ne peut intervenir dans celui-ci. Le Miracle : intervention de Dieu dans la nature, est une définition, d'origine déiste, qui prépare une négation.

Ici les adversaires du Déisme se sont trouvés en face d'une grande difficulté. Le dogme de la Providence confesse que Dieu est immanent aux choses. Jusqu'à quel point ? Les causes secondes existent-elles ? ou n'y a-t-il en réalité qu'une cause première ?

Zwingle intitule son chap. III : « C'est à tort (*injuria*) que les causes secondes sont appelées causes[1]. » « Il y a une seule et unique cause vraie de toutes choses. » « Les causes secondes ne sont pas bien (*rite*) appelées causes. » « La terre ne produit pas, l'eau ne nourrit pas, etc., mais c'est cette vertu, — origine de tout, — cette vie, cette force, qui se sert de la terre comme d'un instrument pour créer et produire[2]. » — Dès lors peu importe qu'un événement arrive selon l'ordre, ou en dehors de l'ordre (*sive ex ordine*, *sive extra ordinem*), ou encore : selon l'ordre des choses autrefois fixé (*olim constituto rerum ordine*), ou par un miracle nouveau (*novo miraculo*). Et il est indifférent au croyant que ce qui était autrefois attribué par l'ignorance à des miracles (*pro miraculis*) soit aujourd'hui attribué à l'ordre de la nature (*naturaliter*). Le fait n'en est pas moins miraculeux, si l'on peut dire, car il n'en est pas moins dû à l'action de Dieu, la seule cause[3].

Ces idées et ces expressions ne sont pas étrangères à Calvin. Toutefois, ici comme presque partout, tout en suivant ses devanciers, il les corrige par une pensée plus pondérée et par un langage plus mesuré.

Autant que Zwingle, Calvin admet l'Immanence de Dieu. Dieu est en tout : c'est lui qui est la force de tout. Une comparaison va résumer sa pensée, sur laquelle nous aurons à revenir :

« Il n'y a nulle créature qui ait vertu plus admirable ou plus évidente que le soleil. Car outre qu'il eclaircit tout le monde par sa splendeur, n'est-ce pas chose digne de grand'merveille, qu'il nourrist et refocille tous animaux de sa chaleur, qu'il inspire fécondité en la terre par ses rayons, qu'il fait sortir les semences d'icelle (*semina in ejus gremio tepefacta*), fait verdoyer les herbes, en fait sortir les fleurs, fait produire le fruict à celles qui sont fructueuses, le cuit par sa chaleur pour le faire meurir, qu'il fait le semblable aux arbres et aux vignes [1560 : Quelle noblesse et vertu est-ce de faire bourgeonner les vignes, jetter leurs feuilles et puis leurs fleurs, et en la fin leur faire apporter un fruit si excellent !] ? Or le Seigneur à fin de se réserver à luy seul la gloire de toutes ces choses a voulu que la lumière fust et que la terre fust remplie de toutes sortes de herbages et de fruictz, devant qu'il créast le soleil. Par quoy l'homme fidèle

1. H. Zwinglii Opera IV (2), p. 86. 2. *Ibid.*, p. 95, 96, 97. 3. *Ibid.*, p. 128, 129.

ne fera point le soleil, cause principale, ou nécessaire, des choses qui ont esté devant la création d'iceluy, mais comme instrument duquel Dieu se sert, pour ce qu'il luy plaist[1].... »

Le soleil n'est pas la cause première, il est la cause seconde, et pas nécessaire. Dieu pourrait s'en passer. Dieu « besongne quelques fois par moyens interposez ; quelques fois sans moyens ; quelquesfois contre tous moyens[2]. »

Et cependant Calvin affirme et répète continuellement qu'il y a des moyens, qu'il y a un ordre du monde, un ordre de la nature.

Le passage suivant est explicite : « Nous sommes admonnestez en somme, quand Dieu voudra se servir des *moyens inférieurs* qu'il a *ordonnez* en ce monde, que ce n'est pas qu'il ne puisse de soy-mesme, et sans aucune aide, faire ce qu'il voudra. ***Mais il veut garder cest ordre.*** Comme quoy ? Il nous pourra bien nourrir sans pain et sans vin, et sans eau, et toutesfois il a ce moyen-là. Et pourquoy ? Il luy plaist. Il nous pourra bien guérir sans médecin, si nous sommes malades ; il veut toutesfois que nous en usions[3]. »

Voilà donc un *ordre* constitué par Dieu, et auquel Dieu veut que nous nous tenions. C'est sa volonté formelle. — Calvin va plus loin et explique ce que c'est, pour lui, que l'ordre de la nature : « Vray est, dit-il, que toutes espèces (*singulæ rerum species*) ont quelque conduite secrette (*arcano naturæ instinctu moveri*) selon que leur naturel le requiert, comme si elles obéissoyent à *un statut perpétuel*, auquel Dieu les a astreintes (*æterno Dei mandato*), et par ainsi ce que Dieu a *une fois décrété* (*semel statuit*), coule et va son train comme d'une inclination volontaire (*sponte*)[4]. »

Cet *instinct naturel* des choses, ce *décret unique* de Dieu, ces *statuts perpétuels*, c'est bien ce qui s'appelle exactement les *lois* de la nature.

Autre part, il appelle les causes secondes des causes humaines (*humanæ causæ*) ; il ajoute qu'il faut en détourner les yeux pour s'élever à la Providence du Dieu unique[5].

Autre part, parlant de la maladie, de l'absence de nourriture : ce sont des causes, dit-il (*causa quædam apparet*), ce sont des causes naturelles, que Dieu combine (*causas istas naturales Deus conjunxit*)[6].

Ainsi Calvin n'admet pas le dualisme déiste entre Dieu et la nature. Ce ne sont pas deux entités, deux puissances, en présence l'une de l'autre. Seulement, les relations de Dieu avec la nature sont différentes au moment de la création et après la création. Dieu « crée » (*ex nihilo*), mais il ne « conserve » pas par une

1. Texte de 1543, traduction de 1545, p. 282. — Il vaut la peine de lire en entier la traduction de 1560, qui a fait de ce passage un des plus éloquents de l'*Institution*, I, XVI, 2.

2. 1559. I, XVII, 1. — 3. *Sermons sur le Deuteronome*. *Opera* XXIX, p. 27. — 4. 1559. I, XVI, 1.

5. *Homilia* in I Lib. Samuel., *Opera* XXIX, p. 619.

6. *Ibid.*, *Opera* XXX, p. 696. — « Il ne se faut esbayr, si ceux qui ne discernent point entre les causes prochaines et lointaines (*propinquas et remotas*) meslent ainsi tout.... Ainsi pour avoir une bonne correspondance en tout et partout, apprenons de bien distinguer entre les causes prochaines et celles qui sont un peu plus eslongnées de nous. » *Opera* VIII, p. 296 ; *Opuscules*, p. 1253, 1254. Dans l'espèce, les causes lointaines, c'est Dieu et son décret ; les causes prochaines, c'est l'homme et son péché.

re-création perpétuelle (*ex nihilo*). Il tient compte de ce qui existe. Et ce qui existe, existe avec une certaine nature, que Dieu lui a donnée et qu'il ne modifie pas sans de bonnes raisons.

Voilà pourquoi Calvin reconnaît qu'en un sens on pourrait dire : « Dieu est nature » (*naturam esse Deum*). Mais il ajoute : Cette expression est « dure et impropre », et il faut dire : « Nature est un ordre establi de Dieu (*natura est ordo a Deo præscriptus*)[1]. » La nature est hors de Dieu, et cependant Dieu est dans la nature.

Il n'y a donc pas de miracle au sens déiste, d'intervention exceptionnelle. Dieu n'intervient pas quelquefois, il agit sans cesse. Les miracles aussi sont naturels, et la nature est miraculeuse. C'est toujours la même action de Dieu, modifiée seulement par quelque chose de secondaire, la forme. Calvin l'explique ainsi à ses auditeurs de Saint-Pierre : « Il est vray qu'il n'y ha nulle œuvre de Dieu si petite, que nous n'en devions estre esmeus pour y recognoistre quelque marque de sa majesté ; quand nous voyons seulement une mouche, il est certain que là nous avons de quoy magnifier Dieu ; quand nous voyons un brin d'herbe, bref, il n'y a chose si petite là où Dieu ne doyve estre cogneu de nous un ouvrier admirable. Mais cependant si Dieu fait des *miracles qui sont beaucoup plus évidens* [toute la différence est que certaines actions de Dieu nous *apparaissent* à nous plus miraculeuses que d'autres], alors tous nos sens ne doyvent-ils pas estre desployez ? Quand Dieu change, *par manière de dire*, l'ordre de nature [ce n'est que par manière de dire], qu'il besongne d'une façon nouvelle, et non accoustumée, n'est-ce pas comme s'il nous redarguoit de nostre nonchalance et qu'il nous dist : Au moins quand vous ne me cognoissez point Dieu par l'ordre accoustumé, maintenant que j'y procède d'une autre façon et estrange, que pour le moins vous pensiez à moy, et que vous regardiez si je suis Dieu ou non[2]. »

Autre part il explique : « L'ordre de nature que nous appellons [il ne le nie pas] n'est sinon une disposition de la volonté de Dieu. » Si cet « ordre » était « continuel », il semblerait que Dieu n'y met point la main. « L'inégalité » des saisons montre « que Dieu besongne ?.... Il est vray que les philosophes chercheront bien les causes ; qu'ils diront : il y a une telle concurrence des astres, et cela se fait par telles conjonctions [Calvin ne nie pas ces causes secondes] : mais tout cela dont procède-il ? De la main de Dieu. Il faut revenir à la première cause. Et de faict, ils sont plus que bestes, sinon qu'ils en soyent conveincus[3]. »

Autre part : « Nul de nous ne s'est mis en ce monde, et, quand nous y habitons, c'est un singulier bénéfice de Dieu. Car ceste terre mesmes ne seroit pas, sinon que Dieu la voulust assigner aux hommes, et c'est en nostre faveur que la mer et les eaux se retirent, car la terre en seroit couverte et abysmée. Et ainsi, quand il n'y auroit que *l'ordre de nature*, c'est *desjà un miracle*, que Dieu nous

1. [illegible] — 2. *Sermons sur le Deutéronome. Opera* XXVI, p. 204. — 3. *Ibid.*, *Opera* XXVIII, p. [illegible]

monstre qu'il nous veut ici nourrir.... Combien que les hommes travaillent, ce n'est point leur labeur qui les nourrit, mais la bénédiction de Dieu.... Quand la manne est cheute du ciel,... Dieu a donné un tesmoignage perpétuel, que par quelque moyen que nous vivions, c'est luy qui nous substante, c'est de sa main que nous recevons et substance, et nourriture, et tout ce que nous avons [1]. » — « Il semble bien que nous tirions la vertu du pain ; car si un homme est lassé, et abattu d'avoir trop jusné, s'il a faim, et qu'il prenne son repas, le voilà comme renouvellé ; il est comme restauré, au lieu qu'auparavant il estoit comme demi mort. Il est vray que le pain sera bien moyen de réfectionner l'homme, et Dieu s'en veut ainsi servir ; mais cependant nous faut-il attacher nostre vie au pain, et au vin ? Nenni ; mais il faut regarder que Dieu a constitué cest *ordre en nature ;* toutesfois ce n'est point pour déroguer à sa louange, ne pour le despouiller de son droict.... Le pain donc deffaut-il par tout le monde ? Y a-il une telle sécheresse, que la terre ne peut avoir nulle substance ? Dieu ne laisse point pourtant d'estre toujours puissant et d'avoir dequoy pour nourrir les siens [2] ? »

Enfin, à propos du passage (Deut. VIII, 3-9) : « Les vestemens n'ont point esté usez, et les pieds du peuple n'ont point esté déchaussez au désert par l'espace de quarante ans, » Calvin se livre au suggestif développement que voici : « C'est un tesmoignage que nous devons estre asseurez, combien que nous soyons vestus de la laine des brebis et des moutons, que nous ayons le linge pour nostre usage, et les toilles, que néantmoins c'est Dieu qui tousjours nous donne dequoy estre nourris, et dequoy estre vestus ; et cependant qu'il fera valloir les moyens qu'il nous donne, qu'il les bénira tellement, qu'une robe sera plus que trois, et une douzaine ne fera pas tant qu'une seule, quand il plaira à Dieu de nous maudire [3]. »

V

Après avoir opposé au Déisme l'Immanence (une certaine Immanence), Calvin oppose au Panthéisme la Transcendance (une certaine Transcendance), c'est-à-dire la liberté de Dieu. Dieu a manifesté cette liberté par son action première : la Création ; il la manifeste par son action continue : la Providence. Dieu est tout-puissant.

Ici comme partout Calvin avait besoin de se défendre. On l'accusait de déterminisme, et de déterminisme plus ou moins panthéiste. On disait : Si l'homme n'a pas « en sa main la disposition de ses voies, » si la Providence gouverne non seulement « le ciel et la terre et toutes les créatures insensibles, » mais aussi « les conseilz et vouloirs des hommes ; » alors « c'est le paradoxe [1560 : la fantaisie] des stoïques, que toutes choses adviennent par nécessité [4], » c'est le *Fatum*.

1. *Sermons sur le Deutéronome. Opera* XXVI, p. 440. — 2. *Ibid.*, p. [illegible]. — 3. *Ibid.*, p. [illegible].

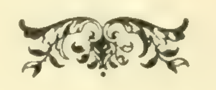
4. Bf, p. 504. I, XVI, 8. — De nos jours un reproche analogue a été renouvelé avec non moins de vivacité. M. W. Monod mettant sur la même ligne un disciple de Brahma, un calviniste ou un spinoziste, et

Calvin repousse énergiquement ce mot de *Fatum*, comme un de ceux dont saint Paul a recommandé de fuir la « nouvelleté » [1560 : vanité profane]. Il repousse l'idée, comme lui étant mise « sus faulsement et malicieusement[1]. » Et en effet, entre le déterminisme calviniste et le déterminisme stoïque, il y a un abîme, l'abîme qui sépare, d'un côté, une nécessité matérialiste et mécanique « contenue en nature par une conjonction perpétuelle de toutes choses[2], » de l'autre côté, une Volonté souveraine et souverainement libre. « L'imagination des stoïques, c'est que les causes inférieures sont tellement entrelassées que l'une impose nécessité à l'autre (*ex gordiano causarum complexu... fabricabant aureas catenas*), et cependant que Dieu est là, traîné comme par force (*quibus Deum vincirent, ut subjectus esset inferioribus causis*). » — Eh bien ! « Que les stoïques s'en aillent avec leur nécessité forcée, et qu'ils soyent séparez loin de nous, veu que nous tenons la volonté de Dieu comme royne et maistresse, qui gouverne tout par sa pure liberté[3]. » Ainsi le déterminisme de Calvin est non pas athée, mais divin, non pas mécanique, mais volontaire, non pas matérialiste, mais moral et religieux. Ce Dieu immanent reste le Dieu transcendant. Seulement le Dieu transcendant *veut* être immanent. En un mot, c'est le Dieu vivant.

Il y a donc de la contingence dans le monde. « Il semble estre absurde d'oster ce qu'on appelle contingence, c'est que les choses puissent advenir d'une sorte ou d'autre. » Les choses, les événements ne sont pas nécessaires de leur nature, de soy (*neque præcise neque suapte natura necessarium*). « Les choses qui adviennent peuvent être dites contingentes, » c'est-à-dire « qu'elles peuvent eschoir ou d'un costé ou d'autre. » Elles ne sont déterminées que par la volonté de Dieu[4].

repoussant la solution simpliste d'un monisme aussi vieux que le fatalisme païen, a flétri la conception orthodoxe de la Providence, comme « le tzarisme métaphysique, l'autocratie éternelle, l'absolutisme infini d'un monarque tout-puissant, » comme « une vieille et asiatique théodicée impérialiste. » (Wilfred Monod, *Aux croyants et aux athées*, 1906, p. 211, 212.) Au Dieu tout-puissant, il oppose l'Impotence de Dieu. — Voir l'article de M. Jean Réville dans *le Protestant*, 1906, p. 269 et ss. : « W. Monod et la Toute-Puissance divine. »

1. B., p. 504. I, XVI, 8. — 2. *Ibid.* — 3. *Opera* VIII, p. 353. *Opuscules* p. 1303. — 4. *Opera* VIII, p. 354. *Opuscules*, p. 1303.



CHAPITRE TROISIÈME

Le Tout-Puissant.

I. *Première objection :* Dieu, c'est le caprice. 1. Le nominalisme de Duns Scot. 2. Dieu, pas la « puissance absolue ». 3. La nature de Dieu. 4. Calvin et Ritschl. — II. *Deuxième objection :* Dieu, c'est l'auteur du mal. 1. L'antinomie. 2. Tentatives de solution. 3. Le méchant, instrument de Dieu. 4. Expérience morale. 5. Le sens philosophique de la doctrine calviniste. — III. *Troisième objection :* Dieu fait tout, l'homme rien. — IV. *Le Huguenot.*



ON peut dire que les doctrines de la Création et de la Providence se résument dans le second grand attribut de Dieu. Le premier était la Paternité, le second est la Toute-Puissance. « Je Crois en Dieu, le Père Tout-Puissant. »

Calvin dit : « Le Seigneur s'attribue Toute-Puissance,... non pas telle que les Sophistes l'imaginent, vaine, oisive (*otiosam*) et quasi assopie, mais toujours veillante, pléne d'efficace (*operosam*) et d'action (*in continuo actu*)[1]. » — Ce que Dilthey a vraiment très bien exprimé, quand il a dit : « Calvin concentre et simplifie toute la doctrine de Dieu, Créateur et Conservateur, dans la notion énergique de l'actualité.... Dieu est l'Energie[2]. » Et c'est contre cette Toute-Puissance que les objections se dressent.

I

Première objection : Le Dieu tout-puissant, c'est le caprice.

1. Les systèmes déistes peuvent, à un certain point de vue, être divisés en deux : ceux qui admettent en Dieu une nature, et ceux qui ne l'admettent pas.

Duns Scot est le célèbre représentant des théologies qui nient toute nature en Dieu : Duns Scot qui, d'un côté, fut le champion de l'absolutisme papal et de

1. 1559. I, XVI, 3. Voir tout le paragraphe. — 2. Dilthey, (o. c., p. 24), p. 82.

beaucoup de superstitions, et, de l'autre côté, l'initiateur de maints progrès et de maintes négations de la théologie la plus moderne. « Finalement pour Duns Scot l'Eglise romaine est la seule autorité.... Sa décision fait loi, qu'elle soit hérétique ou non,... c'est le positivisme ecclésiastique de la scolastique postérieure... ; mais ce positivisme n'est déjà chez Duns Scot que le contrepoids d'une critique effrénée des doctrines reçues[1]. »

Duns Scot ramène l'être, non pas à l'idée, mais à la volonté. Dieu est la volonté libre. On ne peut donc trouver de raison, de cause, pour ses volontés. La raison, la cause de ses volontés, c'est sa volonté[2]. Telle est la puissance absolue (*potentia absoluta*) de Dieu. Duns Scot n'hésite pas à en tirer les conséquences les plus étranges, les plus subversives de la morale elle-même[3].

2. Luther (je parle d'après un théologien aussi luthérien que R. Seeberg) a adopté dans son *De servo arbitrio* « cette idée scotiste » du caprice absolu dans la volonté, dans l'ordre divin, idée qu'il a combinée avec celle du « déterminisme métaphysique »[4].

Et Calvin ? Il est vrai, Calvin a écrit : « Quelle témérité c'est, mesmes d'enquérir des causes de la volunté de Dieu, veu qu'icelle est, et à bon droict doibt estre, la cause de toutes les choses qui se font. Car si elle ha quelque cause, il fault que ceste cause-là précède, et qu'elle soit comme attachée à icelle, ce qui n'est licite d'imaginer. Car la volunté de Dieu est tellement la reigle suprême et souveraine de justice, que tout ce qu'il veult, il le fault tenir pour juste, d'autant

1. R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, p. 132.

2. « Ideo hujus quare voluntas voluit hoc, nulla est causa, nisi quia voluntas voluntas est. » *Ibid.*, p. 134.

3. Voici comment Ch. Jourdain expose sur ce point la philosophie de Scot : « Scot, si favorable à la liberté humaine [Scot inclinait visiblement au pélagianisme], altère profondément les notions de droit et de devoir, en les faisant dépendre du décret arbitraire de la divinité. — Quel est le fondement de la loi ? C'est la volonté divine, et non pas la volonté divine éclairée par la raison et s'attachant au bien qu'elle lui présente, mais la volonté livrée à elle-même et ne connaissant d'autre règle que sa propre décision.... Supposez une puissance qui domine la loi elle-même, comme la loi est ce qu'elle veut et ce qu'elle fait, cette puissance agira toujours selon la loi, et quoi qu'elle fasse, elle ne pourra jamais être désordonnée. Or telle est la puissance de Dieu. Elle s'élève au-dessus de toutes les lois, et ces lois dépendent de la volonté divine, non pas même de l'entendement divin.... Lui convient-il de changer la loi qu'il a établie ? il communique à la loi nouvelle, par son seul décret, toute la rectitude de la première. La justice, la loi, c'est ce qui plaît à Dieu.... Suivez les conséquences du système. Puisque le fondement de la loi nouvelle est le décret divin, et que ce libre décret aurait pu être tout différent, la loi n'a rien de fixe ni d'immuable : les préceptes les plus évidents peuvent être abrogés ou du moins passagèrement suspendus ; l'homme peut être dispensé de les suivre. Duns Scot ne fait ici d'exception que pour les deux premiers commandements du *Décalogue*, qui concernent le culte dû à Dieu. Il accorde que l'obligation d'aimer et d'honorer Dieu ne peut être effacée de la conscience humaine, qu'elle est l'expression d'une vérité éternelle et absolue, nécessairement admise par la raison aussitôt qu'elle est énoncée. Mais pour les autres préceptes de la loi, qui concernent le prochain, il ne leur attribue qu'une valeur relative.... S'agit-il, par exemple, de l'homicide ? Il répond, sans hésiter, que Dieu pourrait changer le principe qui défend de tuer son semblable, comme il a abrogé par l'Evangile toute la partie cérémonielle de l'Ancien Testament.... Même décision pour le vol et pour l'adultère. » (Ch. Jourdain, *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 1858, II, p. 103-106.)

4. « Dieser Gedanke [eines metaphysischen Determinismus] ist combinirt mit der scotischen Idee der absoluten Willkür von Gottes Willen und Ordnung. » R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, p. [illegible]

qu'il le veult. Pourtant (*ergo*), quand on demande : Pourquoy est-ce que Dieu a faict ainsi? il fault respondre : pour ce qu'il a voulu. Si on passe outre, en demandant : Pourquoi l'a-il voulu? c'est demander une chose plus grande et plus haulte que la volunté de Dieu : ce qui ne peut se trouver[1]. »

Seulement il ne faut pas négliger[2] la seconde moitié de la pensée de Calvin, seconde moitié qui suit immédiatement la première, et qui n'est pas moins importante qu'elle : « Toutesfois en parlant ainsi, nous n'approuvons pas la resverie des théologiens papistes touchant *la puissance absolue* de Dieu [voilà la protestation directe et formelle contre Duns Scot]; car ce qu'ils en gergonnent est profane; et pourtant doit nous estre en détestation. Nous n'imaginons point aussi un Dieu qui n'ait nulle loy, veu qu'il est loy à soy-mesme[3]. »

3. De nouveau, nous voici en face d'une antinomie calviniste, d'un « profond labyrinthe »[4]. Dieu est tout-puissant et n'a d'autre loi que sa propre volonté[5]; et cependant Dieu n'a pas une puissance absolue et il n'est pas sans loi. — Cette antinomie, Calvin la résout par cette affirmation : Dieu a une nature. Et, en effet, d'un côté, il est impossible, religieusement et même métaphysiquement parlant, d'imaginer quelque chose au-dessus de Dieu, quelque chose auquel Dieu serait soumis, par exemple : le Bien, la Loi du Bien. Avant Dieu, hors de Dieu, comment le Bien et la Loi du Bien seraient-ils? Ce Bien, cette Loi seraient Dieu. Et Calvin ne dit pas autre chose dans la première moitié de l'explication que nous avons citée. — D'autre part, moralement parlant, il est impossible d'imaginer que Dieu peut faire quoi que ce soit; pour parler grossièrement : qu'il peut faire le mal et le bien, et que tout ce qu'il ferait, parce qu'il le ferait, serait bien. C'est la négation essentielle du Bien, celle de Duns Scot.

Il ne reste donc qu'à dire : il n'y a rien au-dessus de Dieu, tout est en Dieu, le Bien, la Loi du Bien. Ce Bien, c'est la nature de Dieu. Or la nature de Dieu est éternelle, immuable. La Loi du Bien, le Bien est éternel, immuable, comme la nature de Dieu. Dieu ne peut pas agir contrairement à sa nature, c'est-à-dire Dieu ne peut pas ne pas être Dieu[6].

Pas de caprice en Dieu, mais une nature : voilà donc l'affirmation que Calvin ne se lasse pas de présenter dans son *Institution*, dans ses Traités, dans ses Sermons.

Dès 1539, il repousse toute « cruauté tyrannique » (*tyrannica sævitia*), pour en appeler à « l'équité raisonnable » (*æquissima justitiæ ratione*) de Dieu[7]. — « La nature de Dieu est juste, et il n'est non plus possible qu'il se destourne de droiture et équité que de dire qu'il renonce à son essence, et qu'il ne soit plus

1. B^F, p. 478. III, XXIII, 2. — 2. Il ne suffit pas, comme le fait Seeberg, de n'y faire *allusion* qu'en note (R. Seeberg, II, p. 387, n. 2), et surtout d'en contester la portée. — 3. 1559. III, XXIII, 2. — 4. *Commentaires*. Rom. VIII, 7.

5. « Il est impossible d'en trouver cause *plus haute* que sa volonté. » *Commentaires*. Rom. IX, 15.

6. Dans la nature de Dieu, la Justice est inséparable de la Toute-Puissance : « Il est certain que la bonté de Dieu est tellement contraincte avec sa divinité, qu'il ne luy est pas moins nécessaire d'estre bon que d'estre Dieu. » B^F, p. 72. II, III, 5. — 7. B^F, p. 478. III, XXIII, 3.

Dieu[1]. » — « Dieu ne gouverne point d'une façon confuse, ni à l'estourdie; son empire n'est pas seulement pour monstrer sa puissance absolue, comme les tyrans se feront valoir, usurpans une licence pour faire à tors et à travers tout ce que bon leur semblera; mais Dieu a une puissance telle que sa justice en est la vraye règle[2]. » — « Tout ainsi que Dieu veut estre cognu tout-puissant, il veut aussi estre cognu juste.... C'est assavoir que nous tenions cecy tout résolu et persuadé que Dieu ne tourne point ainsi les choses de ce monde, comme se jouant de nous ainsi que d'une pelotte.... Dieu n'a point une puissance tyrannique ou désordonnée[3], mais elle est conjoincte d'un lien inséparable avec sa justice, et il fait tout d'une façon équitable[4]. » — « Il ne faut pas que Dieu soit sujet à la loy, d'autant que toutes loix procèdent de sa volonté. Non pas qu'il nous faille rien imaginer en Dieu, sinon droit et juste; car c'est un blasphème de parler d'une puissance absolue, comme si elle estoit déréglée[5]. » Ces mêmes mots sont dans le Traité contre Pighius : « Nous détestons » (*detestor*) la doctrine « sorbonique », laquelle attribue à Dieu « je ne say quelle puissance absolue (*potentiam absolutam*), qui soit comme desreiglée. Car il seroit plus aisé d'arracher au soleil sa chaleur, mesme de séparer le chaut du feu, que de faire un divorce entre la puissance de Dieu et sa justice. » Ce sont « spéculations monstrueuses » (*monstrosæ speculationes*) que d'en arriver à dire : « Que Dieu puisse quelque chose qui ne soit convenable, ou qu'il face rien sans raison et mesure. » Il ne faut pas dire davantage : « Quoy que Dieu face, il n'est point à reprendre, d'autant qu'il n'est sujet à nulle loy (*quia lege solutus sit*). » Dieu a une loi : « Celuy qui fait Dieu sans loy (*exlegem*) le despouille de la plus grande partie de sa gloire, mettant sous pied sa justice et droiture[6]. » — « Dieu a sa volonté pour toute raison, et ceste volonté est tellement conjoincte à équité et droicture qu'il ne peut vouloir que tout bien[7]. » — « Dieu est tellement de nature ce qu'il est, qu'il veut estre tel; aussi il veut tellement tout ce qu'il veut, qu'il a cela de nature. Comme ainsi soit que la bonté de Dieu, sa sagesse, vertu, justice et volonté soyent liées l'une à l'autre, s'entretenans comme en cercle, c'est une impiété et imagination diabolique de rompre la conjonction qui y est. Puis donc que Dieu veut estre tout ce qu'il est, et ce nécessairement, il ne faut point douter que, comme il est nécessairement bon, ainsi aussi il ne vueille estre tel. Ce qui est tant loin de contrainte, que c'est en cela principalement qu'il est volontaire, je diroye libre, si nous estions d'accord de prendre ce mot pour non contraint[8]. »

1. *Sermon sur le livre de Job. Opera* XXXIII, p. 372. — 2. *Ibid. Opera* XXXIV, p. 222.

3. C'est « blasphémer » Dieu que d'imaginer en lui une « tyrannie » ou « domination excessive ». *Sermons sur le livre de Job. Opera* XXXIV, p. 336. — « C'est un blasphème intolérable de dire que rien ne se fait que Dieu n'approuve et ait agréable. » *Com.* Rom. VIII, 7.

4. *Sermons sur le livre de Job. Opera* XXXIV, p. 175, 176. — 5. *Sermons sur la Première à Timothée. Opera*, LIII, p. 221. — 6. *Opera* VIII, p. 361. *Opuscules*, p. 1310.

7. *Congrégation* faite en l'Eglise de Genève, en laquelle a esté traittée la matière de l'élection éter- [illegible] *Opera* VIII, p. 115.

8. *Defensio* sanæ et orthodoxæ doctrinæ de servitute et liberatione humani arbitrii adversus calumnias Alberti Pighii campensis, 1543. *Opera* VI, p. 334. *Opuscules*, p. 365.

Sans doute, Calvin ne le conteste pas : nous ne pouvons pas toujours nous rendre compte de cette parfaite justice des actes de Dieu. Et alors les Sorbonistes, qui proclament la puissance absolue de Dieu, disent que « c'est injuste et tyrannique ». C'est là « chose détestable et diabolique[1] ». Si Dieu foudroyait les anges, il faudrait dire que ces choses « nous sont bien sauvages », que nous ne comprenons pas la justice de cet acte, mais que cet acte est juste, et que sa justice finira par nous apparaître, car la justice de Dieu est immuable comme Dieu. « Dieu ha la balance, c'est-à-dire il ha poids et mesure en tout ce qu'il fait. » Que nous nous en rendions compte ou non, tout est « bien pesé ; il ne fait rien qui ne soit juste et bien compassé ; car il ha une balance qui n'est point faulse[2]. » — « Cette justice nous sera une fois cognue quand nous le verrons face à face[3]. » « Alors nous verrons ce que nous concevons maintenant par la foy, pourquoy c'est que Dieu a esleu Jacob, pourquoy c'est qu'il a réprouvé Esaü, et pourquoy il dispose ainsi des hommes ; nous verrons, di-je, la raison pourquoy[4]. » — En vérité, c'est « une horrible forcenerie et monstrueuse, » non seulement de « vouloir attirer Dieu à nous rendre compte, » mais de juger ses œuvres avec plus de désinvolture que nous ne jugeons les œuvres des hommes, vis-à-vis desquelles nous suspendons notre jugement quand nous ne comprenons pas. Et alors viennent quelques lignes dont M. Petit de Julleville a dit : « Je ne sais si Pascal sera plus éloquent à conjurer les hommes de se reposer en Dieu seul[5]. » « Quand le ciel est brouillé de grosses nuées et espesses, et qu'il se dresse quelque tempeste violente, pour ce qu'il n'y a qu'obscurité devant nos yeux, et le tonnerre bruit en nos aureilles, en sorte que tous nos sens sont eslourdis de frayeur, il nous semble que tout est meslé et confus : toutesfois au ciel tout demeure paisible en son estat. Ainsi nous faut-il estre résolus, quand les choses estans troublées au monde nous ostent le jugement, que Dieu estant séparé loin de nous en la clairté de sa justice et sagesse, sçait bien modérer telles confusions pour les amener par bon ordre à droicte fin[6]. »

4. Le lecteur, je l'espère, trouvera étrange que cette pensée capitale de Calvin, si souvent, si clairement, si énergiquement exprimée, soit contestée. Elle l'est. On lui prête l'idée contraire. Nouvel exemple, et typique, de la façon dont on a écrit l'histoire de Calvin, de sa vie et de sa pensée.

Ce n'est rien moins que R. Seeberg, dans son Manuel presque classique,

1. *Sermons sur le livre de Job. Opera* XXXIII, p. 540. — 2. *Sermons sur Daniel. Opera* XLI, p. 367.
3. Congrégation. *Opera* VIII, p. 111.
4. *Ibid.*, p. 105. — « Le jour viendra que nostre Seigneur nous rendra capables de cognoistre ce qui nous est maintenant caché. » *Sermons sur le livre de Job. Opera* XXXIV, p. 341. — Dieu a de justes raisons pour agir comme il agit ; ces raisons sont justes pour nous, pour notre entendement ; mais, en ce moment, elles nous sont cachées, nous ne pouvons les comprendre. Seulement un jour viendra où nous les comprendrons, et où elles nous apparaîtront dans leur justice. Telle est la pensée fondamentale de Calvin : nous la retrouvons constamment. Voici encore un exemple : avant la chute d'Adam, Dieu avait statué ce qu'il ferait, pour des raisons cachées (*occultas ob causas*). Et cependant nous savons que Dieu ne condamne que le péché. Donc Dieu avait de justes raisons (*justas causas*), mais cachées à nous (*nobis absconditas*). *Opera* VIII, p. 295, 296. — 5. L. Petit de Julleville, *Histoire de la langue et de la littérature française.* III, p. 336. — 6. 1559. I, XVII, 1.

[illegible] : Calvin fait appel à « l'idée scotiste du caprice (*Willkür*) divin. » Il fait reposer la prédestination sur « la capricieuse (*willkürlichen*) volonté de Dieu[1]. »

Extrêmement curieuse et importante à considérer est l'attitude de Ritschl, le grand promoteur de l'anti-calvinisme germano-luthérien. — Pour Ritschl, Luther est nominaliste dans sa conception du Dieu caché (*Deus absconditus*). Ce Dieu « correspond, dans ses attributs concrets, complètement à l'idée de Dieu des nominalistes. Les déclarations de Luther sont presque mot à mot celles de Biel[2]. »

Calvin est anti-nominaliste, anti-scotiste, et défend une idée contraire à celle de Luther : « Luther a accepté, comme principe fondamental, que l'on peut admettre en Dieu deux volontés de contenu contraire. Calvin au contraire (*hingegen*) repousse ce principe, en affirmant que la volonté de Dieu, en soi, est simple, identique à elle-même, et ne nous paraît diverse que parce que notre raison ne peut comprendre comment Dieu peut, de différente manière, vouloir et ne pas vouloir la même chose[3]. » — Et encore : « Calvin nie que Dieu soit sans loi (*exlex*). Il se sépare ici de Luther, et affirme l'idée de Zwingle que Dieu est sa loi à lui-même [suivent quelques-unes des citations que nous avons données]. On voit par ces affirmations concordantes que Calvin a bien reconnu le danger qu'il y avait, pour le caractère moral de l'idée de Dieu, à accepter l'idée de Luther sur Dieu sans loi, et qu'il s'efforçait sérieusement d'éviter dans son système la conception nominaliste de Dieu. »

Voilà qui paraît clair et concluant? Pas du tout, et Ritschl va montrer que tout cela ne signifie rien, et que Calvin partage l'erreur de Luther, qu'il repousse. Voici : Calvin « n'a prononcé qu'un mot vide et sans conséquence » (*leeres und folgeloses Wort*)[4]. Pour diverses raisons subtiles, et pour celle-ci qui est la principale : « Du moment que Dieu, parmi les hommes qui sont dans le même état, rejette les uns et sauve les autres, *sans un motif que nous puissions comprendre* (*ohne einen für uns erkennbaren Grund*), c'est une affirmation indémontrée et indémontrable, que Dieu est juste en un sens compréhensible pour nous. Au contraire, malgré la répugnance de Calvin, il faut juger qu'au fond l'idée de Dieu qui domine la doctrine de la prédestination revient à l'idée nominaliste de la puissance absolue[5], » et que Calvin admet, dans sa théodicée, comme Luther, deux Dieux contradictoires,... ce qu'il fallait démontrer. — A la condition, il est

1. R. Seeberg, II, p. 387, 388. — De même Dilthey, p. 81 : « Calvin a recours au caprice scotiste en Dieu (*scotische Willkür*). » — Au contraire, l'étude sur Calvin de B. Bess, dans *Unsere religiösen Erzieher*, dit : « Pour Calvin, Dieu n'est pas, comme pour les disciples de Duns Scot, le caprice (*Willkür*) absolu, » p. 74. Il n'en ajoute pas moins : « Sur la doctrine de Calvin, c'est R. Seeberg qui oriente le mieux, » p. 104.

2. Albert Ritschl, *Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott*, dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie*. Premier article, vol. X, p. 277-318. Second article, vol. XIII, 1868, p. 67-133. C'est ce second article que nous citons, p. 88. — Toute cette étude révèle très bien les qualités et les défauts de Ritschl, une grande érudition, beaucoup d'aperçus, une virtuosité rare de discussion, et en même temps une subtilité extraordinaire mise au service d'un pragmatisme absolu. Ritschl construit l'histoire, comme il construit la théologie. Ni les faits ni les textes ne le gênent.

3. [illegible] — 4. *Ibid.*, p. 106. — 5. *Ibid.*, p. 107.

vrai, d'ignorer ou de déclarer incompréhensibles et ridicules les affirmations incessantes de Calvin, disant que nous ne connaissons pas maintenant le motif qui fait agir Dieu, mais que ce motif existe, et qu'un jour nous le connaîtrons, c'est-à-dire à la condition d'affirmer que notre raison est, actuellement, la mesure absolue des choses, même de Dieu.

II

Seconde objection : Le Dieu tout-puissant, c'est l'auteur du mal.

En réalité, la meilleure réponse à la seconde objection, c'est celle qui a été faite à la première. Si Dieu est non pas un caprice, mais une nature ; si la nature de Dieu, c'est le Bien ; si l'on doit dire, Dieu, c'est le Bien, et le Bien, c'est Dieu, comme il n'est pas possible que Dieu n'agisse pas en Dieu, cesse d'être Dieu, ne soit pas Dieu, il est également impossible, quelles que soient les apparences, que Dieu soit l'auteur du mal. — Toutefois, la seconde objection n'en est pas moins la plus violente et la plus ancienne. « Dieu, objectait Bellarmin, est vraiment et proprement l'auteur des péchés commis par les hommes. Dieu pèche proprement et vraiment. Dieu seul pèche vraiment.... Et le dogme absurde des Libertins, que Calvin lui-même a réfuté, est sorti de la doctrine de ce même Calvin, comme un rejeton de sa racine [1]. »

1. Calvin, à sa manière habituelle, ne dissimule pas la difficulté. Au contraire, il pose l'antinomie dans tout son paradoxe étonnant et troublant : « La volonté de Dieu est cause de toutes choses qui se font au monde, et néantmoins Dieu n'est point autheur du mal » (*rerum omnium causa,... neque malorum autor*) [2]. »

Oui, Dieu fait tout et tous. Il fait le pain et les boulangers. « Si Dieu n'avait fait les laboureurs pour cultiver la terre et produire le pain et les autres fruits, par lesquels la vie des hommes est en très grande partie sustentée ; et s'il n'avait créé les boulangers pour pétrir le pain à notre usage, nous n'aurions pas une mie de pain [3]. » Sans oublier l'essentiel : les boulangers et le pain lui-même ne sont rien, et Dieu est tout. « Si nous avons de quoy boire et manger, il faut que nous ayons néantmoins les yeux eslevez en haut, demandans à Dieu qu'il nous nourrisse ; car il nous faut estre tout persuadez, que ce n'est point la viande, de laquelle nous tirons substance ; c'est la vertu seule de Dieu de laquelle nous sommes maintenus [4]. »

1. R. Bellarmini, *De controversiis christianæ fidei*, III, 1593. « De Amissione gratiæ et statu peccati. » Liv. II, ch. IV, p. 103. — 2. *Opera* VIII, p. 353. *Opuscules*, p. 1302. — 3. *Homilia*, I Lib. Samuel., XII. *Opera* XXIX, p. 694.

4. *Sermons sur le livre de Job. Opera* XXXIV, p. 186. — « Quand nous aurions tout le pain du monde, et toutes les viandes, il est certain que le vent nous profiteroit autant pour nostre nourriture, que cela ; et nous ne ferions que nous crever [manger jusqu'à en crever], et cependant nous ne serions point substantez. Car ce n'est pas le pain qui nous nourrit, comme il est dit en Moïse, c'est la parole qui procède de la bouche de Dieu. Or, par ceste parole, il n'entend pas la doctrine de salut, mais ceste vertu que Dieu

Alors Dieu est l'auteur du péché, du mal ? Non : « Quoique les brigands dépouillent les voyageurs de leur bourse et même de leur vie, par leur propre vice (*suo vitio*), il faut cependant avouer que cela n'arrive pas sans la volonté de Dieu (*non sine Dei voluntate*)[1]. » — Ainsi : *vitio latronum*, et cependant : *non sine voluntate Dei*. Ou : *non sine voluntate Dei*, et cependant : *vitio latronum*. — En vérité, comment dénouer « ce nœud qui a semblé estre indissoluble ? »

Dirons-nous : il faut entendre que Dieu veut, non par une *volonté* proprement dite, mais par une simple *permission*[2] ?

Energiquement, et audacieusement, Calvin repousse cette « excuse frivole »[3], cette « eschappatoire », ce « subterfuge », cette « resverie », ce « badinage ridicule »[4], à savoir que « le mal se fait seulement par la permission de Dieu, et point par sa volonté. » Pas du tout. Dieu ne contemple pas seulement ce qui se fait, « en se tenant coy (*permissu quiescentis Dei*), mais il le veut ainsi[5]. » — Dieu veut tout ce qui arrive, tout, donc même le mal. Le « forfaict détestable » d'Absalom, « Dieu prononce que c'est son œuvre[6]. »

Et cependant toujours revient la protestation énergique : Dieu n'est pas l'auteur du mal. « Il n'y a nulle iniquité en Dieu » (*non malorum autor*)[7] !

Encore une fois comment est-ce intelligible, imaginable ? Et ne sommes-nous pas en face d'une contradiction, point apparente, mais d'une contradiction proprement dite, et par conséquent absolument inadmissible ?

2. Alors nous assistons à un des plus remarquables efforts de la pensée de notre théologien, pour montrer qu'il ne s'agit pas d'une contradiction véritable, d'une contradiction dans les termes : parce que, en réalité, il s'agit de termes différents.

Voici des exemples. Un homme sera blâmé pour avoir tué une cigogne ; et un autre homme sera approuvé pour avoir tué un malfaiteur[8]. — Ainsi un même acte est bon ou mauvais, selon le cas, selon l'intention de celui qui l'accomplit : et il n'est pas contradictoire de dire, il est bien de tuer, il est mal de tuer. Car cela dépend.

Autre exemple. Un fils désire ou perpètre la mort de son père, pour « gripper » l'héritage. Dieu veut que ce père meure. En apparence, il y a « accord » entre la volonté du fils et la volonté de Dieu. Mais, en réalité, il y a entre ces deux volontés « répugnance », et « grande », autant qu'entre l'eau et le feu. C'est la volonté de Dieu que le père meure, soit que Dieu veuille le punir, soit au contraire qu'il veuille lui épargner des souffrances, ou pour tout autre

espand sur ses créatures. Voilà donc ce qui nous nourrit : je ne di pas seulement quant à l'âme, mais [illegible] en ceste vie caduque » *Treze sermons traitant de l'élection gratuite de Dieu en Jacob et de la rejection en Esaü*. *Opera* LVIII-LIX, p. 91.

1. *Homilia*, I Lib. Samuel., *Opera* XXX, p. 593. — 2. I, XVIII. Tout ce chapitre de l'*Institution*, inséré en 1559, est une reproduction plus ou moins libre des pages du Traité de 1552. *Opera* VIII. — 3. *Opera* VIII, p. 359. *Opuscules*, p. 1308. — 4. I, XVIII, 1. — 5. *Opera* VIII, p. 358. *Opuscules*, p. 1307. — 6. I, XVIII, 1. — 7. [illegible]. — 8. *Opera* VIII, p. 362. *Opuscules*, p. 1311.

motif, également juste[1]. C'est donc par la volonté de Dieu que le père *meurt*. — Mais ce n'est pas par la volonté de Dieu que le fils *assassine* son père.

Et c'est notre faute, la faute de notre « rudesse et débilité de sens,... si nous ne comprenons pas comment Dieu veut et ne veut point, en *diverses manières* (*diverso modo*) qu'une chose se fasse[2]. » — En *diverses manières :* encore une fois, tout est là. Si Dieu voulait et ne voulait pas, en une seule et même manière, il y aurait contradiction. Mais s'il veut d'une manière et ne veut pas d'une autre manière, la contradiction n'est qu'apparente.

Et ainsi, spécifie Calvin, le meurtre s'accomplit *contre* la volonté de Dieu, « tellement [de telle sorte] que, d'une façon incompréhensible, ce qui se fait *contre* (*contra*) sa volonté ne se fait point *sans* (*non præter*) sa volonté. » — Dès lors, il n'y a pas contradiction à dire que Dieu, « cause de tout », n'est cependant pas « auteur du mal »[3].

Dernier exemple. Les voleurs de Job commettent un larcin, un meurtre. — Nous, nous n'hésitons pas à leur imputer la faute d'un pareil acte, à les condamner. Et Calvin trouve que nous avons parfaitement raison. D'autre part, l'histoire sainte dit que ces brigands ont été poussés par le diable. L'Ecriture ne se trompe pas. Et enfin, Job reconnaît que c'est ici une œuvre de Dieu. Job n'a pas tort. Voilà donc une même œuvre faite « de Dieu, du diable et des hommes. »

Parfaitement, à condition que nous considérions exactement ce que Calvin appelle : 1° les intentions, et 2° les moyens.

1° Chacun des acteurs a une intention différente : Dieu voulait exercer son serviteur « en patience », Satan voulait le mettre « en désespoir », et les voleurs voulaient s'enrichir « par rapine »[4].

2° Et ces intentions mauvaises (celles des brigands et de Satan), tout en restant mauvaises, sont transformées par l'intention bonne de Dieu en moyens pour arriver à un but bon. « Nous ne disons pas, explique Calvin, que les iniques pèchent tellement nécessairement que ce ne soit cependant par une malice volontaire et délibérée. La nécessité que nous disons dépend de ce que, par eux, Dieu exécute son œuvre, laquelle est certaine, ferme et stable. Cependant toutesfois la volonté mauvaise et le propos de mal faire qui réside en eux, les rend coulpables. Mais dira quelqu'un Dieu les meine et pousse là. Ouy : mais c'est tellement qu'en ceste œuvre Dieu besongne d'une sorte et eux d'autre. Car de leur costé ils obéissent à leurs cupiditez mauvaises et meschantes, mais Dieu convertit leur perversité à une autre fin, et s'en sert à exécuter ses jugemens[5]. »

1. *Opera* VIII, p. 364. *Opuscules*, p. 1312. — Voir I, XVIII, 4. — 2. I, XVIII, 3. — 3. « Miro et ineffabili modo non fit *præter ejus voluntatem*, quod etiam fit *contra ejus voluntatem.* » *Opera* VIII, p. 364. *Opuscules*, p. 1313. — 4. II, IV, 2.

5. *Defensio* sanæ et orthodoxæ doctrinæ de servitute et liberatione humani arbitrii adversus calumnias Alberti Pighii. *Opera* VII, p. 256. *Opuscules*, p. 285. — Il faut noter ici la façon dont Ritschl force les doctrines de notre Réformateur : « Calvin, dit-il, ne recule pas (*scheut sich nicht*) devant l'affirmation (*den Satz auszusprechen*) que Dieu a le droit (*berichtigt ist*) de choisir de mauvais moyens pour un bon but (*böse Mittel zu guten Zwecken*). Mais il recule (*scheut sich*) devant le fait de rapporter à Dieu, sous le cou-

— Donc les méchants et leurs péchés deviennent des moyens que Dieu transforme, et dont il use pour faire le bien, malgré ces péchés et ces méchants. — « Dieu ne fait point les volontés mauvaises, mais il en use comme il veut[1]. » — « Par la grandeur infinie de sa sapience, Dieu se sçayt droictement ayder de mauvais instrumens à bien faire.... En eux [est] tout le mal, en luy rien, sinon un usage bon et légitime de leur malice[2]. » — « Dieu accomplit par les mauvaises volontez des hommes ce qu'il veut justement[3]. » — « Dieu est un excellent et merveilleux ouvrier, veu que mesme de meschans instrumens, il s'en sert à bien[4]. »

Et ces explications de Calvin pourraient paraître assez satisfaisantes s'il n'y avait pas, derrière elles, le dogme de la Prédestination. Mais, il nous faut faire comme Calvin et le réserver pour plus tard.

3. Aussi bien Calvin ne se contente pas de ces explications et, après avoir déchargé Dieu de toute responsabilité, il laisse cette responsabilité retomber de tout son poids sur les épaules de l'homme. « Si quelque ruffien a tué un homme de bien, ilz disent qu'il a exécuté le Conseil de Dieu,... qu'il est le ministre de sa Providence[5]. » — Voilà bien la « témérité insensée », la « licence excessive » que certaines gens « se donnent, non seulement de gergonner comme grenouilles de leur bourbier, mais d'usurper la puissance de condamner Dieu. » — Et cet « exemple de se desborder en telle énormité n'est pas nouveau ; car il y a eu tousjours des ennemis de Dieu, et gens profanes qui ont abbayé comme chiens enragez contre cette doctrine[6]. »

4. Mais Calvin en appelle à l'expérience morale, à la conscience même du méchant. Celui-ci le sait très bien : il a agi, non par « obéissance, mais plustost contumace et trangression. » Pas de faux fuyants ! « Nous entreprenons le mal, ne pensans point à ce que Dieu demande, ains estans tellement transportez de la rage de nostre intempérance, que de propoz délibéré nous taschons de luy contrevenir. » — Et si enfin l'homme méchant réplique encore : Dieu du moins besogne par nous ; Calvin coupe court à ces odieux propos par cette terrible apostrophe : « Et dont [d'où] vient la puanteur en une charongne après qu'elle est ouverte et pourrie ? Chascun voit bien que cela vient des rayes [rayons] du soleil. Et toutesfois personne ne dira qu'ilz puent pourtant. Ainsi puisque la matière et faulte du mal consiste en un mauvais homme (*in homine malo subsideat*, gît dans l'homme mauvais), pourquoy Dieu en tirera-il quelque macule et

vert d'une idée théologique, le péché en général et son apparition dans la race humaine. Il restreint son affirmation au jugement du péché une fois apparu dans la race humaine. » (A. Ritschl, *Jahrbücher für deutsche Theologie*, XIII, p. 99.) Voilà donc Calvin accusé de prêter à Dieu la fameuse maxime des jésuites : La fin justifie les moyens. Comme si cette maxime ne supposait pas que c'est la même personne qui fait le mal, et essaie d'en tirer un résultat bon ; et comme si, d'après Ritschl lui-même, ce n'était pas l'homme qui fait le mal, et Dieu qui se sert du mal « apparu », pour en faire sortir, malgré l'homme, un bon résultat.

1. *Opera* VIII, p. 359. *Opuscules*, p. 1308. — 2. B^F^, p. 508. I, XVII, 5. — 3. I, XVIII, 3. — 4. *Opera* VII, p. 258. *Opuscules*, p. 287. — 5. B^F^, p. 506. I, XVII, 3. — 6. I, XVIII, 3.

ordure (*inquinamentum aliquod contrahere putetur Deus*, serait-il réputé contracter quelque souillure), s'il en use selon sa volonté (*si ad suum arbitrium utatur ejus ministerio*)? Pourtant chassons ceste pétulence de chien, laquelle peut bien abbayer de loing la justice de Dieu, mais ne la peut attoucher[1]. »

5. Pour être, sinon comprise, au moins appréciée équitablement, cette doctrine de la Providence, dont la formule est : « Dieu, cause de tout, n'est cependant pas l'auteur du mal, » doit être placée dans son cadre philosophique. Elle est un essai de solution du grand problème : Dualisme ou Monisme.

Le Dualisme est une négation de Dieu. Deux dieux ne sont pas Dieu. D'autant plus que si, en dehors du Dieu prétendu unique, il y a cependant quelqu'un, ou quelque chose, une Force éternelle, dont Dieu n'est pas le maître, une Force de résistance, le Mal (quel que soit le nom qu'on lui donne), la morale sombre avec l'idée de Dieu. Si le mal est nécessaire, il n'est pas. — Le christianisme ne peut être que moniste.

Mais alors qu'est-ce que le péché, et d'où vient-il? — Le christianisme affirme, sauve Dieu et la morale par cette déclaration moniste : Le péché vient de la liberté, qui, elle, vient de Dieu. Calvin reproduit à satiété cette déclaration. L'homme a été créé bon, innocent. Le péché est de son fait.

En outre, Calvin écarte, avec non moins d'énergie, toute tentative de rétablir le dualisme au sein du christianisme en faisant de Satan un principe, plus ou moins indépendant, du mal. « La malice qui est aux diables procède d'eux, quand ils ont esté apostats pour s'eslongner de la fontaine de justice, qu'ils ont quitté Dieu, et se sont destournez de luy[2]. » — Mais ces démons, en se révoltant, ne sont pas devenus autonomes, indépendants, en face de Dieu. « C'est l'un des articles le plus nécessaire, que nous ayons, de savoir que le diable est tenu en bride, que... il ne peut rien faire sinon d'autant qu'il luy est permis d'en haut[3]. » Et avec énergie : « Les diables obéissent à Dieu comme forçaires [forçats][4]. »

Malheureusement, au point de vue philosophique, la question n'apparaît pas ici aussi bien résolue qu'il peut le sembler au simple croyant. Chassé par la porte, le dualisme rentre par la fenêtre, le dualisme, cette terrible négation de Dieu. Les méchants se font eux-mêmes méchants; soit. Mais enfin ils sont méchants ; ils sont opposés à Dieu, et leurs péchés sont des faits qu'ils posent, qu'ils créent.... Voilà la cité du bien et la cité du mal. Voilà le monde composé de deux mondes, l'un qui est soumis à Dieu, l'autre qui se dresse contre lui[5].

C'est alors que par un suprême effort Calvin tente de ramener cette dualité elle-même à l'unité : il n'y a pas de monde *en dehors* de la sagesse, de la puissance, de la volonté de Dieu. Rien n'est *en dehors* de la volonté de Dieu, pas même le mal ; le mal est bien *contra*, contre la volonté, mais pas *præter*, sans sa volonté et en dehors de sa volonté.

1. Bf, p. 508. I, XVII, 5. — 2. *Sermons sur Job. Opera* XXXIII, p. 60. — 3. *Ibid.*, p. 61. — 4. *Ibid.* p. 59. — 5. Voir Bavinck, III, p. 55, 62.

Comment ? Ah ! ici nous sommes à la limite du connaissable, du compréhensible, si même nous ne l'avons pas dépassée. Mais, en pareille matière, l'effort, n'est-il pas tout le succès auquel il soit possible à l'homme de prétendre ?

III

Une dernière objection se dresse, car il y en a beaucoup. Il y a beaucoup « de chiens, dit Calvin, qui aujourd'huy assaillent ceste doctrine par leurs morsures venimeuses[1]. » C'est l'objection pratique. Si Dieu fait tout, que reste-t-il à l'homme ? rien. Et ceux qui parlaient tout à l'heure de *Fatum*, parlent maintenant de l'oisiveté humaine. Même les prières des fidèles sont non seulement « superflues, mais perverses, » puisque « Dieu a pourvu à ce qu'il a délibéré éternellement » (*ab æterno decreverit*)[2].

Certes non, réplique Calvin, et de la toute-puissance de Dieu il tire une conclusion contraire. Dieu nous donne notre vie en garde : donc nous devons la conserver. Dieu nous donne les moyens de le faire : donc nous devons en user. Dieu nous montre les dangers : donc nous ne devons pas nous y jeter. Dieu nous offre les remèdes : donc nous ne devons pas les mépriser. Mais, dira-t-on, à quoi bon ? Nul péril ne peut nous nuire, si Dieu ne l'a pas ordonné. Mauvais raisonnement. Le bon raisonnement est absolument contraire : « Tu infères qu'il ne nous fault donner de garde des dangers, pource que nous en pourrons eschapper, sans nous en garder, moyennant qu'ilz ne soient pas invincibles. Le Seigneur, au contraire, te commande de t'en garder, pource qu'il veut que tu en eschappe[3]. » — Et voilà que les moyens, les causes secondes (*causæ inferiores*) reprennent leur importance à côté de la cause première (*principua causa*)[4].

Un peu plus loin, Calvin répète : « Si ne fermerons-nous point les yeux, que nous ne considérions les causes inférieures (*causas inferiores*)[5]. » Et encore plus loin : « Nous prendrons pied principalement à ces *causes inférieures*[6]. »

Comme au premier rang de ces causes secondes sont les hommes mêmes, la solidarité, la fraternité retrouvent leur fondement, un fondement divin. Dieu se sert des autres hommes pour nous aider ; ils sont « ministres de sa bénignité » [1560 : libéralité] ; et nous devons leur être reconnaissants, et savoir leur rendre la pareille. « Nous porterons cest honneur à Dieu de le recongnoistre principal autheur de tout bien ; mais nous honorerons aussi les hommes comme ministres et dispensateurs de ses bénéfices, et penserons qu'il nous a voulu obliger à eulx, puisqu'il s'est monstré nostre bienfaicteur par leurs mains[7]. »

1. 1559. I, XVII, 2. — 2. B^F, p. 506. I, XVII, 3. — 3. B^F, p. 507. I, XVII, 4.

4. B^F, p. 509. I, XVII, 6. — « Celuy qui a limité nostre vie, nous a aussi commis la solicitude d'icelle, et nous a donné les moyens pour la conserver.... » *Opuscules*, p. 284 : « Quand nous disons que Dieu ordonne toutes choses selon son plaisir et les adresse à leur fin, nous adjoustons quant et quant qu'il use de certains moyens, comme d'instrumens ou causes inférieures.... Ce n'est pas que nous voulions exclurre les moyens que Dieu a destinez à l'obéissance de sa volonté, ou que telles choses soyent oisives et superflues qui servent à l'accomplissement de la Providence de Dieu. » *Ibid.*, p. 285.

5. [illegible] 12. I, XVII, [illegible]. — 6. B^F, p. 513. I, XVII, [illegible]. — 7. B^F, p. 512. I, XVII, 9.

Et puis, c'est toute l'activité humaine qui reçoit un nouveau mobile, vraiment irrésistible. Loin d'être une doctrine d'oisiveté, de résignation paresseuse, la doctrine de la Providence devient pour le calviniste une doctrine d'activité infatigable. « Le Seigneur l'a voulu », et lui-même il veille sur les résultats. — Donc « nous consulterons ce que nous avons à faire, selon nostre faculté, et ne mespriserons point d'implorer l'ayde de ceux, lesquelz nous verrons estre propres pour nous ayder. Plustost estimons que c'est Dieu, qui nous présente à la main toutes créatures [choses créées], lesquelles nous peuvent porter proffit ; nous les appliquerons en usage, comme instrumens légitimes de sa providence.... Nous tendrons à ce que nous penserons nous estre proffitable, d'autant que nostre intelligence se peut estendre. » Et nous éviterons ainsi deux écueils : celui de trop suivre « notre sens propre », et celui de « perdre courage ». « Nous aurons l'entendement fiché en la seule providence de Dieu, et ne nous laisserons point distraire du regard d'icelle par la considération des choses présentes [1].... » Le texte de 1559 ajoute : « Telle pensée nous despouillera de témérité et présomption pour nous inciter à invoquer Dieu continuellement ; et d'autre part elle soutiendra nos cœurs en bon espoir, afin que nous ne doutions point de mespriser hardiment et avec magnanimité les dangers qui nous environnent [2]. »

IV

Il reste que nous recevions « très bon fruit et savoureux » de cette doctrine que « les phrénétiques tirent à leur perdition [3]. » — Car « Dieu ne se retire point en un anglet, pour dire : je laisserai faire ; mais il ordonne, il dispose. Car sans cela il ne seroit point tout-puissant,... et ceux qui veulent ainsi barbouiller pour anéantir la providence de Dieu, ou pour la restraindre, ils nient le premier article de nostre foy, comme gens insensez qu'ils sont, et possédez d'une rage diabolique.... Quand il est dit : qu'à Dieu appartiennent ceux qui faillent et ceux qui deçoivent, par cela nous cognoissons que Dieu tient la bride à Satan et à tous séducteurs.... Et encores qu'ils attentent, si est-ce qu'ils n'auront point d'avantage sur nous, d'autant que ceux qui sont déçeus sont en la main de Dieu. Or puisque nous sommes en sa main, remettons-nous à luy ; et il ne permettra point que nous soyons du nombre de ceux que Satan suppédite ; mais nous serons tousjours victorieux par dessus les mensonges qu'il nous viendra mettre en avant.... Et combien que nous voyons les choses confuses au monde, qu'il ne nous reste sinon de tomber en perdition, ne craignons point ; mais d'autant que Dieu gouverne tout, et qu'il a l'empire souverain par dessus toutes créatures, asseurons-nous en cela [4]. »

Conclusion : Calvin affirme avec son énergie habituelle les deux termes de son antinomie :

« Dieu fait en vous le vouloir et le faire, » dit saint Paul. Et Calvin triomphe :

1. Bf, p. 511-513. I, XVII, 9. — 2. I, XVII, 9. — 3. 1559. I, XVII, 6. — 4. *Opera* XXXIII, p. [illegible]

« Voyci la vraye artillerie pour abbatre toute hautesse ; voyci le glaive pour destruire tout orgueil.... » Saint Paul dit aussi : « Employez-vous après vostre salut avec crainte et tremblement, » et Calvin de s'écrier : C'est une « calomnie impudente... qu'en eslevant la grâce de Dieu, et en déprimant le franc arbitre, nous rendons les hommes paresseux. » L'expérience démontre le contraire : « C'est une chose que nous expérimentons, que tous ceux qui se confient en leurs propres vertus, se desbordent en orgueil, et quant et quant s'endorment en leur paresse sans avoir aucun souci [1]. »

Et encore : « Ces deux choses sont conjointes ensemble : *Ton Dieu ne t'abandonnera jamais* et ainsi *fortifie-toy*, *porte-toy vaillamment*. Ce n'est pas donc que nostre Seigneur nous mène comme en dormant, et que nous n'ayons nulle difficulté de le servir, quand il nous voudra employer en quelque charge et office. Nenni, non ! Car il nous y faudra ahanner, et quelquefois il nous semblera bien que Dieu soit eslongné de nous, et que les choses seront si confuses que nous ne saurons que devenir. Mais esvertuons-nous alors.... Voilà (di-je), voilà la vraye prattique de ceste doctrine [2]. »

Dès lors, — sur le fond de cette doctrine de la Providence, — le portrait du Huguenot, c'est-à-dire du calviniste, qui croit de tout son cœur à la Toute-Puissance, se détache en pied avec un relief admirable.

D'abord, la nature, c'est l'ordre, c'est l'harmonie magnifique. Dans cette nature le Huguenot est placé, car cette nature est pour lui, a été préparée pour lui, par son Père. Cette nature est précisément l'ensemble des moyens par lesquels Dieu veille à la vie matérielle et spirituelle, temporelle et éternelle de ses enfants. Le Huguenot ! il a le sentiment d'être le lys pour lequel Dieu file, le passereau que Dieu ne laisse jamais manquer de vêtement, ni de nourriture.... Dieu, Dieu lui-même, par un acte direct de sa volonté, lui donne le pain, l'eau, avec leur force divine. Dieu lui donne sa robe, ses souliers, préservant ses vêtements de l'usure. Il marche devant Dieu, à côté de Dieu. Dieu est en lui, lui est en Dieu. Quel homme, quel être surhumain que ce Huguenot !

Jamais on n'avait poussé plus loin les doctrines évangéliques : Dieu agit sans cesse ; les cheveux de votre tête sont comptés ; en lui, nous avons la vie, le mouvement et l'être. « L'homme est divin » (*homo divinus*), dit Calvin [3].

Dans la prospérité, quelle « recognoissance » ! Dans l'adversité, quelle « patience » ! En face de l'avenir, quelle « singulière assurance » [4] !

Dans la prospérité, le fidèle, docile à la voix de Calvin, répète « ainsi en son cœur : Certes, c'est Dieu qui a tourné leur cœur à m'aymer et a fait qu'ilz me feussent instrumens de sa bégninité. » — « C'est le Seigneur qui a commandé au ciel de plouvoir sur la terre, à fin qu'elle fructifiast. » Et jamais il ne doute « que c'est la seule bénédiction de Dieu, qui est cause » de tout genre de prospérité [5].

1. *Commentaires* sur Philip. II, 13. — 2. *Sermons sur le Deutéronome*. *Opera* XXVIII, p. 607. — 3. 1559. I, v, 5. — 4. Br, p. 510, I, xvii, 7. — 5. Br, p. 510. I, xvii, 7.

Dans l'adversité, il élève « incontinent son cœur à Dieu, lequel seul le pourra former à patience et transquilité ; » et « si nous sommes injustement grevez par les hommes, nous laisserons-là leur malice, laquelle ne feroit qu'aigrir nostre courroux et aiguiser nos affections à vengence[1]. » — Le Seigneur l'a voulu ; il faut donc tout prendre en patience, « non pas seulement pour ce qu'il n'est pas loisible de résister, mais parce qu'il ne veut rien qui ne soit juste et expédient[2]. »

Et enfin pour l'avenir ! — Ah ! certes, la vie de l'homme « est quasi enveloppée avec la mort.... En vivant il n'est qu'à demy en vie,... tout comme s'il se voyoit le cousteau à la gorge à chascune heure.... Quelle misère pourroit-on imaginer plus grande, que d'estre tousjours en tel tremblement et angoisse[3] ? » — Mais dès que « la Providence de Dieu reluyt au cœur de l'homme fidèle, » il est délivré de sa « crainte et destresse », car il a bonne raison de « s'oser hardiment permettre [confier] à Dieu. » C'est une « consolation merveilleuse » de savoir que « rien ne vient, sinon comme il l'a destiné,... qu'il nous a reçeuz en sa sauvegarde, nous a commiz en la charge de ses anges, à ce qu'il n'y ayt ne eaue, ne feu, ne glaive, ne rien qui nous puisse nuyre, sinon d'autant que son bon plaisir le portera[4]. » « En somme, c'est la plus grande misère que puisse avoir l'homme d'ignorer la providence de Dieu, et d'autre part ce luy est une singulière béatitude de la bien congnoistre[5]. »

1. 1559. I, XVII, 8. — 2. Bf, p. 511. I, XVII, 8. — 3. Bf, p. 513, 514. I, XVII, 10. — 4. Bf, p. 514. I, XVII, 11. — 5. Bf, p. 516. I, XVII, 11.



Livre troisième.

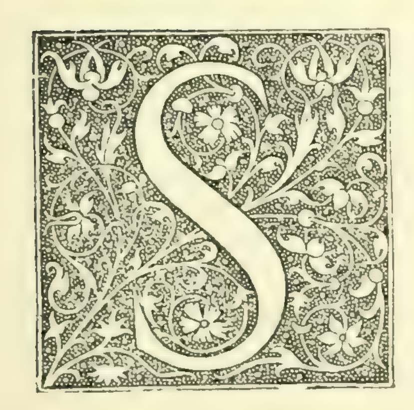
LE PÉCHEUR

CHAPITRE PREMIER

Le péché.

I. Place de l'anthropologie. — II. Les théories sur l'origine du péché. — III. Premier point : *Nature du péché.* 1. Orgueil. 2. Concupiscence. — IV. Second point : *Etat de péché.* — V. Troisième point : *Le péché originel et sa coulpe.*

I



I après le livre sur *Dieu*, le lecteur attend un livre sur l'*Homme*, il commet un contresens très anti-calviniste. — En réalité, le Livre précédent aurait dû être intitulé : *Dieu et l'Homme.* Dans l'*Institution*, l'anthropologie n'est pas à une place particulière. Il en a déjà été question à propos de la religion naturelle et à propos de la création. Il en sera question à propos de l'appropriation du salut. On pourrait dire que l'anthropologie n'est nulle part,... parce qu'elle est partout. C'est ce qu'a très bien constaté Dilthey. Lui qui refuse à Calvin le génie créateur écrit : « L'expression géniale et dogmatiquement constructive de la religiosité calviniste consiste en ceci, que l'anthropologie ne constitue pas une des parties principales de l'*Institution* ; mais, l'action de Dieu formant tout l'objet de la contemplation religieuse, l'anthropologie est traitée dans toutes les parties, de ce point de vue dominant. Elle est donc spécifiquement religieuse ; mais, avec ce caractère, elle se trouve plus complète qu'aucune autre, antérieure ou contemporaine. Ce développement synthétique de toute la matière religieuse, en partant de l'action de Dieu sur l'homme, d'après le lien des fonctions divines dans le Décret, est la seule véritable idée architectonique que le critique découvre dans l'immense amas d'écrits dogmatiques protestants, qui couvrent le sol pendant un siècle et demi, jusqu'à Calixte [1]. »

1. Dilthey, o. c., *Preussische Jahrbücher*, 1894, p. 80. — Gass (o. c., *Geschichte der protestantischen Dogmatik*, I, p. 103, 104) trouve que le système réformé finit par faire à l'anthropologie une place plus grande que le système luthérien.

La première édition (1536) s'ouvre par cette déclaration : « Toute la somme de la doctrine sacrée est quasi comprise en ces deux parties, à savoir la connaissance de Dieu et de nous-mêmes[1]. »

Seulement cette déclaration reçoit une valeur, une portée toute particulière de son histoire. — Elle est maintenue en tête de l'édition de 1539, sauf que les mots « doctrine sacrée » sont remplacés par les mots « nostre saigesse, laquelle mérite d'estre appellée vraie et certaine saigesse. » Et cette phrase, qui ouvre le premier paragraphe du premier chapitre est complétée par cette phrase qui ouvre le second paragraphe : « Il n'est pas facile de discerner laquelle des deux précède et produit l'autre[2]. » — Un autre changement plus important se constate dans l'édition de 1559. Les deux phrases sont maintenues ; tout ce qui les séparait est supprimé, et elles sont soudées ensemble par quelques mots nouveaux qui en montrent la liaison, de telle sorte que voici le début de la dernière édition : « Toute la somme presque de nostre sagesse, laquelle, *à tout conter*, mérite d'estre réputée vraye et entière sagesse, est située en deux parties : c'est qu'en cognoissant Dieu, chacun de nous aussi se cognoisse. Au reste, combien qu'elles soyent unies l'une à l'autre par beaucoup de liens (*vinculis*), si n'est-il pas toutesfois aisé de discerner laquelle va devant et produit l'autre. » — Ce n'est pas tout : le premier chapitre de 1536 est intitulé : « De la loi, qui contient l'explication du Décalogue. » Le premier chapitre de 1539 est intitulé : « De la congnoissance de Dieu, » et le second : « De la congnoissance de l'homme et du libéral arbitre. » — Le premier chapitre de 1559 est intitulé : « Comment la cognoissance de Dieu et de nous sont choses conjointes[3].... »

On voit l'étrange continuité de la pensée de Calvin et, en même temps, son développement dans le sens d'une union toujours plus intime de la « cognoissance de Dieu et de la cognoissance de l'homme ; » de telle sorte que, lorsque Calvin parle de Dieu, on sent qu'il ne se préoccupe que de l'homme, du salut de l'homme, et lorsqu'il parle de l'homme, on sent qu'il ne se préoccupe que de Dieu, de l'honneur de Dieu. Toute son anthropologie est une théologie, et toute sa théologie est une anthropologie. Dilthey a raison.

Seulement il ne faudrait pas comprendre une de ses expressions comme si, dans ce rapport de Dieu avec l'homme, Calvin partait non de l'homme, mais de Dieu, c'est-à-dire d'une idée dogmatique sur Dieu. Saint Augustin, Zwingle l'avaient fait ; Calvin, au contraire, prend soin d'écarter expressément cette idée dogmatique, qui, ici, en l'espèce, serait le Décret éternel. Ce serait « intempestif » ; ce sera pour « plus tard »[4].

Ainsi nous avons à écrire un livre, non pas sur l'anthropologie de Calvin, mais sur un chapitre de cette anthropologie : non pas sur l'*Homme*, mais sur le *Pécheur*.

1. *Opera* I, p. 27. 2. Ib., p. 1. 3. I, I, 1. 4. « Intempestiva quæstio » (I, XV, 8) ; « laquelle sera cy-après traittée en son lieu » (II, I, 10). — « Autant que possible, Calvin veut s'élever de l'anthropologie à la christologie, et de la christologie à la théologie, » dit un auteur hollandais. A. S. E. Talma, *De Anthropologie van Calvijn*, 1882, p. 18, 19.

II

Il ne faut pas oublier qu'en mettant le pied sur le domaine du mal, nous mettons le pied sur le domaine du mystère par excellence. Dieu est un mystère; l'homme est un mystère. Le mal, c'est le rapport le plus mystérieux de ces deux mystères [1].

La morale, — ce qui doit être, — ne saurait se présenter comme une conclusion logique, comme un résultat naturel. — La vie morale est une vie *sui generis*, une vie de liberté, donc, par nature, une énigme. — Deux fois plus énigmatique est le péché; ce qui ne doit pas être. Vouloir expliquer le péché, c'est vouloir, dit saint Augustin, voir les ténèbres et entendre le silence. Le péché *est*, mais son existence est impossible à justifier, même de cette simple justification qui s'appelle une explication. Satan, a-t-on dit, est une ironie de la logique [2].

Dès lors il n'est pas étonnant que, dans cette recherche d'une solution réellement impossible, la pensée humaine ait essayé de toutes les solutions en apparence possibles. Elles se ramènent à quatre et même à deux groupes.

Le premier comprend les solutions d'après lesquelles l'homme n'est pas responsable du mal : 1° Dieu est l'auteur du mal, lequel cesse d'être vraiment le mal, pour devenir la condition du bien; théories monistes. — 2° Le mal a son origine, malgré Dieu, dans la nature des choses, ou de l'homme, dont Dieu n'est pas le maître absolu : et le mal n'est pas vraiment le mal, car il est nécessaire; théories dualistes.

Le second groupe, qui contient les solutions d'après lesquelles l'homme est responsable du mal, se divise aussi en deux : 1° Le péché du premier homme, dû à sa liberté, n'a pas altéré la nature humaine chez ses descendants; il n'y a pas eu de chute; théories pagano-déistes. — 2° Le péché du premier homme, dû à sa liberté, a altéré la nature humaine chez ses descendants; il y a eu une chute; théories hébréo-chrétiennes.

Calvin expose la doctrine hébréo-chrétienne, et touche successivement les trois points principaux auxquels elle se ramène.

III

Premier point. — Le péché du premier homme a été un péché personnel, en vertu d'un acte de liberté.

« L'homme avoit esté créé droit, d'une bonne nature, et pure; mais, par sa

1. Et il ne faut pas oublier non plus le lien étroit qui unit la doctrine sur le mal, l'hamartiologie, à la sotériologie : « Dis-moi ce qu'un homme pense de la condition de l'humanité pécheresse, et je te dirai ce qu'il pense de Christ et de son œuvre. » (Voir M. N. Steffens, *The presbyt. and ref. Review*, 1896, p. 309.) — L'Eglise catholique romaine a une hamartiologie mutilée : elle n'admet pas la corruption totale de l'homme. Elle a une christologie mutilée : Christ n'est pas seul intercesseur. A côté du Christ, il y a les anges et les saints. — De même Ritschl, avec sa tendance semi-pélagienne, aboutit à une christologie rationaliste. (*Ibid.*, p. 318.) — 2. Voir Bavinck, III, p. 67, 68.

faute, il a esté corrompu quand, volontairement, il s'est destourné de Dieu. » La « substance » de l'homme était bonne : elle venait de la « création de Dieu ». La « corruption » de cette substance n'est qu'un « accident », l'homme « a abusé du libre arbitre qu'il avoit[1]. »

Toutefois, pour comprendre les suites de cet acte de péché individuel, il est de toute importance de bien comprendre sa nature.

1. Ce péché, dit Calvin, a été essentiellement un péché d'orgueil : « Vous serez comme des dieux ; » et tout de suite se creuse l'abîme moral qui sépare toutes les conceptions pagano-déistes de la conception hébréo-chrétienne.

Pour le paganisme gréco-romain, — et pour tous les paganismes sans cesse renaissants, — l'essence psychologique de l'homme, dirais-je, c'est l'autonomie. L'orgueil peut, au moins d'une certaine façon, être une vertu. Le sophiste révélait le secret le plus profond du paganisme, quand il disait : L'homme est la mesure des choses, et la pensée des Socrate, des Platon, des Aristote, des Cicéron, des Sénèque, des Plotin, est exprimée par cette phrase : « La vertu et la méchanceté dépendent également de nous. »

L'idée chrétienne, c'est l'idée contraire : D'une façon générale, le sentiment religieux, c'est le sentiment de la dépendance vis-à-vis de la divinité. Il n'est pas étonnant que la religion la plus religieuse, le christianisme, — les Réformateurs et Calvin en tête, — ait poussé plus loin qu'aucune autre religion le sentiment de cette dépendance[2].

Les deux conceptions, — chrétienne et anti-chrétienne, — remontent ainsi à l'incomparable récit de la chute dans la Genèse, à Dieu et à Satan. *Dieu* dit à l'homme : Tu obéiras. Le jour où tu désobéiras, tu mourras. — Et *Satan* dit à l'homme : Non, désobéis. Le jour où tu désobéiras, tu connaîtras, tu t'émanciperas, tu seras un Dieu. — L'humilité est le principe fondamental de la morale qui vient de Dieu ; l'orgueil est le principe fondamental de la morale qui vient de Satan. — Et il n'y a pas de vertu chrétienne qui soit moins « comprinse » des anti-chrétiens, païens, anciens ou modernes que l'humilité. « Tous, dit Calvin, reçoivent ceste vaine opinion, que l'homme est suffisant de soy-mesme à bien et heureusement vivre[3]. » « Ceste sentence de Chrysostome m'a tousjours fort pleu, où il dit que le fondement de nostre philosophie est humilité. Et encores plus celle de S. Augustin, quand il dit : Comme Démosthène, orateur grec, estant interrogué quel estoit le premier précepte d'éloquence, respondit que c'estoit de bien prononcer ; estant interrogué du second, respondit autant, et autant du troisième ; aussi, dit-il, si tu m'interrogues des préceptes de la religion chres-

1. *Defensio*... sanæ et orthodoxæ, etc. *Opera* VI, p. 264, 263. *Opuscules*, p. 292, 291.

2. Les mots *autonomie* et *hétéronomie* peuvent être compris dans des sens fort différents. Et, selon le sens dans lesquels on les prend, on peut soutenir que le christianisme est, par excellence, la doctrine de l'hétéronomie (par exemple de l'humilité) ou de l'autonomie (par exemple du caractère et de la personnalité). Voir dans la *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1908, p. 454 et ss., un article de E. Stange : *Der heteronome Charakter der christlichen Ethik*. Il montre que l'autonomie véritable n'est pas du tout niée par l'Evangile, au contraire. — 3. 1559. II, I, 2.

tienne : je te respondray que le premier, le second et le troisième est humilité [1]. » — « L'Escriture saincte monstre que le principal vice, qui est en tous les meschans, c'est cest orgueil-là, comme à l'opposite l'humilité est la souveraine vertu qui soit aux fidèles.... L'humilité est la mère et la racine de toute vertu [2]. »

2. Si, pour Calvin, le péché initial est l'orgueil [3], pour le catholicisme romain, le péché initial est la concupiscence. Calvin combat cette erreur : « Ceste opinion commune est trop puérile, que Dieu l'a ainsy puny à cause de sa friandise,... veu que de tous costez les délices qu'il pouvoit souhaiter luy estoyent offertes. » Non, il y avait là « un examen d'obéissance », ce qui touche le fin fonds de la volonté de l'être moral. Il fallait « qu'Adam, se contentant de sa condition ne s'eslevast point plus haut par quelque folle cupidité et excessive. » Ainsi « l'orgueil a esté commencement de tous maux.... Le commencement de la ruine a esté désobéissance. » — « Ce n'a point esté un délict léger, mais un crime détestable,... lequel a provoqué et enflambé sur tout le genre humain une vengence si horrible [4]. » — « Ce n'a pas esté son appétit inférieur seulement, ou sensualité,... mais ceste maudite impiété,... et l'orgueil est entré jusques au profond du cœur [5]. »

N'oublions pas l'essentiel. L'orgueil est un péché qui atteint tout l'homme, qui change la nature entière de l'homme, puisque de l'homme il veut faire un Dieu. L'orgueil est le péché des péchés. — Tandis que la concupiscence ne produit qu'une faute accidentelle, qui ne change pas la nature de l'homme. Et voilà une fois de plus la différence entre saint Paul et Pélage.

IV

Second point. — Le péché du premier homme, péché *personnel*, commis en vertu d'un *acte* de liberté, a créé, chez ses descendants, un *état* de péché, grâce au péché *originel*. — On voit l'opposition : *acte* et *état*, *personnel* et *originel*.

Aujourd'hui, la corruption de l'homme est « naturelle »; elle n'est pas cependant « de nature ». « Nous disons que l'homme est naturellement corrumpu en perversité, mais que ceste perversité n'est point en luy de nature. Nous nyons qu'elle soit de nature, à fin de monstrer que c'est plustost une *qualité* survenue à l'homme qu'une *propriété de sa substance*, laquelle ayt esté dès le commencement enracinée en luy. Touteffois nous l'appelons *naturelle*, afin qu'aucun ne pense qu'elle s'acquiert d'un chascun par mauvaise coustume et exemple, comme ainsi soit qu'elle nous enveloppe tous dès nostre première nayssance. Et ne par-

1. II, II, 11. — 2. *Sermons sur le livre de Job. Opera* XXXIV, p. 234.

3. Il n'y a pas lieu de s'arrêter au double coup de force par lequel Bellarmin (*Opera* III, « De amissione gratiæ et statu peccati. » Liv. III, ch. IV, p. 165) essaie d'enlever au calvinisme l'idée qu'il a, et de donner au catholicisme l'idée qu'il n'a pas. Bellarmin prend certaines expressions de I, I, 4, et les isole. Il arrive seulement à montrer que, pour Calvin, doute et orgueil, orgueil et doute, sont inséparables. « Quoi ! Dieu aurait-il dit : Vous serez comme des dieux ? » — 4. 1559. II, I, 4. — 5. 1559. II, I, 9.

lons pas ainsi sans autheur : car par mesme raison l'apostre nous appelle tous héritiers de l'ire de Dieu [1560 rétablit les mots : *par nature*, oubliés en 1541] [1]. » (Eph. II, 3.)

Il faut donc distinguer deux natures : la nature primitive « telle qu'elle a esté créée de Dieu, » et la nature ultérieure « selon qu'elle a esté pervertie en Adam [2]. » — « Nous n'avons donc cause de nous plaindre [1560 : que] de nous-mesmes. Ce que l'Escriture dénotte diligemment. Car l'Ecclésiaste dict : « Je sçay que Dieu avoit créé l'homme bon, mais qu'il s'est forgé plusieurs inventions mauvaises [3]. »

Qu'est-ce à dire exactement ? Le premier péché humain a été un péché particulièrement grave (*ineffabiliter grande peccatum*), pour deux raisons : 1° C'était l'orgueil, l'archi-péché, celui qui contient en lui tous les autres : le doute, l'incrédulité, la convoitise ; 2° et ce péché a été commis par celui qui était, non pas seulement *un* individu, mais *le* seul individu, c'est-à-dire toute l'humanité, et c'est donc dans l'humanité qu'une révolution a été accomplie. L'homme s'est séparé de Dieu ; s'est dressé devant Dieu et contre Dieu ; s'est établi en dehors de la grâce et de la société de Dieu, dans l'état de péché. Dans cet état de péché ses enfants viennent au monde, portant en eux le péché originel qui vicie leur nature [4]. « Comme la vie spirituelle d'Adam, dit Calvin, estoit d'estre et demeurer conjoinct avec son Créateur, aussi la mort de son âme a esté d'en estre séparé. Et ne se faut esbahir s'il a ruiné tout son lignage par sa révolte, ayant perverti tout ordre de nature au ciel et en la terre [5]. »

Calvin définit ainsi le péché originel : « Le péché originel est une corruption et perversité héréditaire de nostre nature, laquelle [1559 : estant espandue sur toutes les parties de l'âme] nous faict coulpables premièrement de l'ire de Dieu, puis, après, produit en nous les œuvres que l'Escriture appelle œuvres de la chair [6]. » — Ce péché vient du père aux enfants, « du premier père de tous », Adam : « Adam n'a pas seulement esté père de l'humaine nature, mais comme souche ou racine, et pourtant qu'en la corruption d'iceluy, le genre humain par raison a esté corrumpu [7]. » — Sans être le moins du monde traducianiste, — tout au contraire, — Calvin, pour se faire mieux comprendre, parle en traducianiste. « Comme d'une racine pourrie ne procèdent que rameaulx pourris, lesquelz transportent leur pourriture en toutes les branches et feuilles qu'ilz produisent, ainsi les enfants d'Adam ont esté contaminez en leur père et sont cause de pollution à leurs successeurs [8]. »

1. B^F, p. 38, 39. II, I, 11. — 2. 1559. II, I, 6. — 3. B^F, p. 38. II, I, 10. — 4. Voir Bavinck, III, p. 138. — 5. 1559. II, I, 5. — 6. B^F, p. 36. II, I, 8.

7. B^F, p. 35. II, I, 6. — Adam a été privé des grâces qu'il avait reçues, et « tout son lignage par conséquent ». Nous « estions tous enclos en sa personne selon la volonté de Dieu. » Les hommes, désormais, sont « prins d'une masse corrompue ». *Sermons sur Job*, *Opera* XXXIII, p. 661.

8. B^F, p. 36. II, I, 7. — Calvin répudie expressément toute « dispute fâcheuse » sur le mode de transmission. (B^F, p. 35.) — Et après la phrase que nous venons de citer, qui est de 1539, il insère celle-ci en 1543 : « Car la souillure n'a point sa cause et fondement en la substance de la chair ou de l'âme, mais en ce que Dieu avoit ordonné que les dons qu'il avoit commis en dépost au premier homme fussent communs

V

Troisième point. — Le péché du premier homme, qui a été un péché *personnel*, en vertu d'un *acte de liberté*, a créé chez ses descendants, par le *péché originel*, un *état de péché*. — Et cet état de péché entraîne pour tous les hommes une peine, une douleur, qui est une punition et une condamnation, car nous sommes responsables de cet état, de notre nature pécheresse. Nous étions dans le premier homme, quand il a péché : nous avons péché en lui. « D'où vient cette impuissance, sinon de la perversité de sa nature ? Et d'où vient ceste perversité, sinon pour ce que l'homme a décliné de son Créateur ? Or, veu que *nous sommes tous coulpables de ceste cheute*, je di qu'en ceste nécessité de laquelle nous sommes enserrez, on voit clairement juste cause de nostre condamnation, et que pourtant il s'en faut beaucoup qu'elle nous puisse servir d'excuse[1]. »

Ici, Calvin, avec sa logique, dépasse Zwingle, qui repoussait, pour le péché originel, le nom de péché : Ce n'est pas un péché, disait-il, c'est une maladie[2]. — Il dépasse saint Augustin, et il le note : « Confessant que tous fidèles, pendant qu'ils habitent en ce corps mortel, sont tellement sujets à concupiscence qu'ils ne se peuvent tenir de convoiter, toutesfois il n'ose point appeler une telle maladie, Péché; mais en la nommant Infirmité, il dit que lors elle est péché quand, outre la conception ou appréhension, l'œuvre, ou le consentement, s'ensuyt, c'est-à-dire quand la volonté obtempère au premier appétit. Nous, au contraire, [ajoute Calvin,] tenons que toute convoitise, de laquelle l'homme est aucunement chatouillé pour faire contre la Loy de Dieu, est péché : mesmes nous affermons que la perversité, laquelle engendre en nous telles concupiscences, est péché[3]. »

Calvin déclare nettement qu'il ne saurait y avoir de punition sans culpabilité. Mais, pour Calvin, le péché originel est à la fois « péché d'autrui », puisque nous l'avons de « race », et péché « propre à un chascun de nous[4]. » « La damnation ne parviendroit point à nous, sinon que la coulpe nous attouchast[5]. » « Et ne fault dire que ceste obligation soit causée de la faulte d'autruy seulement, comme si

et à luy et aux siens pour les garder ou pour les perdre. » (II, I, 7.) Cette idée de la volonté de Dieu est poussée à l'extrême en 1559 : parce que Calvin pousse ici à l'extrême son désir de mettre la nature hors de cause : « Il n'est pas advenu naturellement (*naturaliter*) que tous décheussent de leur salut par la faute d'un.... L'Escriture prononce haut et clair que toutes créatures mortelles ont esté asservies à la mort en la personne d'un homme. Puisque cela ne peut estre attribué à nature (*naturæ*), il faut bien qu'il soit provenu du conseil admirable de Dieu. C'est une trop lourde inadvertance, que ces advocats qui s'ingèrent pour maintenir la justice de Dieu, s'arrestent tout court à un festu et qu'ils sautent par dessus des grosses trabes. Je leur demande derechef dont [d'où] il est advenu : que la cheute d'Adam ait enveloppé avec soy tant de peuples avec leurs enfans sans aucun remède, sinon qu'il a pleu ainsi à Dieu. Il faut que ces langues tant habiles à babiller deviennent muettes en cest endroit. Je confesse que ce décret nous doit espovanter (*decretum quidem horribile fateor*). » (1559. III, XXIII, 7.)

1. *Defensio*... de servitute et liberatione humani arbitrii. *Opera* VI, p. 331. *Opuscules*, p. 362.

2. « Originale peccatum non esse peccatum, sed morbum. Velimus nolimus, admittere cogimur peccatum originale, ut est in filiis Adami, non proprie peccatum esse. » Cité par Schweizer, *Die Glaubenslehre der Ref. Kirche*, II, p. 45. — 3. 1543. III, III, 10. — 4. Br, p. 37. II, I. [illegible]

nous respondions pour le péché de nostre premier père, sans avoir rien mérité.... Pour ce que, par sa transgression, nous sommes tous enveloppez de confusion, il est dict nous avoir tous obligez. Touteffois nous ne debvons entendre qu'il nous ait constitués seulement redebvables de la peine, sans nous avoir communiqué son péché. Car à la vérité le péché descendu de luy réside en nous, auquel justement la peine est deue.... Pour ceste cause, les enfans mesmes sont encloz en ceste condamnation, nompas simplement pour le péché d'autruy, mais pour le leur propre. » Car ils ont beau n'avoir produit encore aucun fruit de leur iniquité, ils en ont la semence cachée en eux. Leur nature est « une semence de péché. » Elle ne peut donc être « que desplaisante et abominable à Dieu [1] : dont il s'ensuit qu'à bon droict et proprement tel mal est réputé péché devant Dieu. Car sans coulpe nous ne serions point attirez en condamnation [2]. »

N'est-ce pas le cas de répéter : « Cette parole est dure, qui peut l'écouter ? » — Mais attendons d'avoir bien compris la vraie conséquence de la chute, la perte du libre arbitre.

1. Bᶠ, p. 36, 37. II, I, 8. — 2. 1559, II, I, 8 : « Unde sequitur proprie coram Deo censeri peccatum, quia non esset reatus absque culpa. »

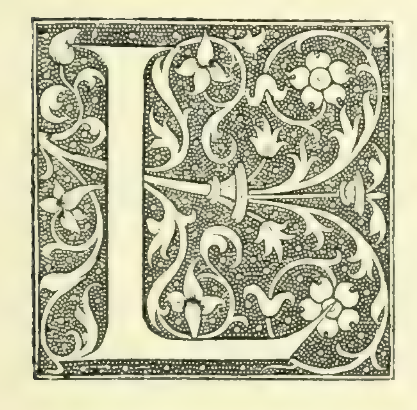


CHAPITRE SECOND

Le péché et la raison.

I. Corruption. 1. Totale. 2. Pas totale. — II. La raison en général. — III. La raison et les choses terriennes. — IV. La raison et les choses célestes. — V. Appel constant à la nature.

I



E péché du premier homme, devenu pour tous les hommes le péché originel, a entraîné la corruption de la nature humaine.

1. Le chap. III du livre II porte pour titre ; « Que la nature de l'homme corrompue ne produit rien qui ne mérite condamnation ; » ce qui est développé par les affirmations suivantes : « Tout ce que nous avons de nature est chair.... Comment en pourrons-nous tirer quelque goutte de bien [1]?... Nous sommes corrompus et pervers en toutes nos parties [2]. »

« Toutes les parties de l'homme (*quidquid in homine est*), depuis l'entendement jusques à la volunté, depuis l'âme jusques à la chair, sont souillées et du tout remplies de ceste concupiscence, ou bien, pour le faire plus court, l'homme (*totum hominem*) n'est aultre chose de soy-mesme que corruption [3]. » Que sera-ce de l'homme « puant » et « abominable », qui boit « l'iniquité comme l'eau [4]? »

1. Bᶠ, p. 68, 67. II, III, 1. — 2. 1543. II, III, 1. — 3. Bᶠ, p. 37. II, I, 8.

4. « Les hommes sont abominables, ils sont puants, ils hument l'iniquité comme l'eau, c'est-à-dire leur propre nourriture est péché, et on ne trouvera point une seule goutte de bien en eux ; bref, tout ainsi que le corps tirera sa substance de la viande et du boire, aussi les hommes n'ont autre substance en eux que péché ; tout est corrompu. Non pas que la substance (comme on appelle) de nos corps et de nos âmes soit une chose mauvaise, car nous sommes créatures de Dieu. Mais ici nous parlons grossièrement pour exprimer que tout ce qui est en nous est confit en mal. Il est vrai que nos corps en leur essence sont créatures de Dieu bonnes. Autant en est-il de nos âmes, mais le tout y est perverti. » *Sermons sur Job. Opera* XXXIII, p. 728.

On pourra trouver dans les écrits de Calvin des déclarations semblables, autant que l'on en voudra [1].

2. Ce fait est aussi connu qu'incontestable. Mais voici un autre fait, moins connu et non moins important : Cette corruption totale, d'après le calvinisme, n'est pas totale, d'après le calvinisme lui-même.

Au début de toute la discussion, Calvin lui-même prend soin de nous avertir de sa formelle intention, laquelle est de ne rien exagérer, ni d'un côté, ni de l'autre. Car le « dangier » serait égal. Certainement, pour si peu que l'on accorde à l'homme, « il s'eslève en vaine confiance et témérité », il « desrobe autant à Dieu de son honneur. » Mais, d'autre part, si on lui dit qu'il est « desnué de tout bien, de cela il prend soudaine occasion de nonchaillance. » Il faut donc « tenir modération », et, tout en enseignant à l'homme « qu'il n'a nul bien en luy », il faut lui faire entendre « comment il doibt aspirer au bien, » de telle sorte qu'il soit « mesmes *plus vivement picqué et incité à cela faire*, que si on luy faisoit à croire qu'il eust la plus grande vertu du monde. Il n'y a celuy qui ne veoye combien est nécessaire ce second point, à sçavoir de resveiller l'homme de sa négligence et paresse. » Ainsi il est expédient de dépouiller l'homme « de fauce et vaine gloire ; » mais « il n'y a nulle doubte qu'il ne fault rien oster à l'homme du sien, c'est-à-dire qu'il ne luy fault moins attribuer que ce qu'il ha [2]. »

On ne saurait parler plus sagement. L'homme *a* quelque chose, donc il n'a pas perdu tout ; corrompu, oui, mais *non prorsus*, c'est-à-dire pas « totalement [3] ». — « Vray est qu'il y *reste bien en nous quelques traces* encores, que nous ne serons point semblables aux bestes brutes, je di de nature. Les payens qui ne sont point réformez par l'esprit de Dieu, encores ne sont-ils pas comme des bœufs, des asnes, des chiens : nous portons donc toujours quelque marque de ceste image de Dieu qui avoit esté imprimée au premier homme : mais cependant si est-ce que *nous avons tout corrompu* [4]. »

De ces déclarations générales, il nous faut passer aux déclarations particulières. Et, puisque la « force du libéral arbitre gist en la raison et volunté [5], » demandons-nous ce qui reste, d'abord à la raison, puis à la volonté de l'homme.

1. « En quelconque partie de l'homme que nous tournions les yeulx, il n'est possible de rien voir qui ne soit impur, profane et abominable à Dieu. » (*Catéchisme français. Opera* XXII, p. 36.) — « Qu'apportons-nous de nature, sinon toute malice ? Voilà donc les enfans qui desjà sont pécheurs, estans dedans le ventre de la mère ; ils sont condamnez de Dieu. » (*Sermons sur le Deutéronome. Opera* XXVI, p. 262.) — « Que nous facions examen de toutes les facultez de nos âmes, nous trouverons que le péché s'est espandu par tout ; comme quand une poison a gagné au corps d'un homme, qu'il est tout infecté, il y a une ladrerie universelle qui occupe et les os, et la moelle, et les pensées, et affections, et tant qu'il y a. » (*Ibid.*, p. 376.) — 2. B[F], p. 39, 40. II, II, 1.

3. L'image de Dieu en l'homme « a esté si fort corrompue que tout ce qui en est de reste est une horrible déformité (*horrenda deformitas*). » Mais, dans la même phrase, il restreindra sa déclaration : « Nous confessons l'image de Dieu n'avoir point esté du tout (*non prorsus*) anéantie et effacée en l'homme. » 1559, I, XV, 4.

4. *Sermons sur le Deutéronome. Opera* XXVIII, p. 488, 489. — Calvin explique que ce qui reste ne suffit pas « pour nous amener à une perfection de doctrine, » etc. *Ibid.* Autre part : « Toutefois si est-ce que les payens ont eu quelque estincelle, que Dieu n'a pas voulu que le genre humain fust abruti, que il n'y eust tousjours je ne say quoy pour rendre les hommes inexcusables. » *Ibid.*, p. 61. — 5. B[F], p. 46. II, II, 4.

II

« De dire, explique nettement Calvin, que l'intelligence soit tellement aveuglée qu'il ne luy reste aucune congnoissance en chose du monde, ce seroit chose répugnante non seulement à la Parole de Dieu, mais aussi à l'expérience commune. Car nous voyons qu'en l'esprit humain, il y a quelque désir d'enquérir la vérité, à laquelle il ne seroit point tant enclin, sinon qu'il en eust quelque goust premièrement. C'est doncques desjà quelque estincelle de clarté en l'esprit humain, qu'il ha une amour naturelle à la vérité [1]. »

En 1559, il ne retire rien de ces déclarations; il les fortifie : « Puisque la raison, par laquelle l'homme discerne d'entre le bien et le mal, par laquelle il entend et juge, est un don naturel, elle n'a peu estre du tout [*in totum*, c'est-à-dire totalement] esteinte, mais a esté en partie débilitée et en partie corrompue; tellement qu'il n'y apparoist que ruine desfigurée.... En la nature de l'homme, quelque perverse et abastardie qu'elle soit, il y estincelle encore quelques flammettes.... Toutesfois cette clairté est estouffée par telle et si espesse obscurité d'ignorance, qu'elle ne peut sortir en effect [2]. »

Il est vrai que cet amour naturel de la vérité, resté en l'homme après la chute, est vite insuffisant, et l'homme ressemble à un aveugle qui tâtonne et s'égare. Et cependant son effort n'est pas tout à fait vain. « Quand l'entendement humain s'efforce à quelque estude, il ne labeure pas tellement en vain, qu'il ne proffite aucunement : *principallement* quand il se convertit vers les choses inférieures. Et mesmes n'est pas tellement stupide, qu'il ne gouste quelque petit des *choses supérieures*, combien qu'il vacque négligemment à les chercher [3]. »

III

Grâce à cette distinction des choses inférieures ou « terriennes » et des choses supérieures ou célestes, nous allons pouvoir préciser la pensée de Calvin.

La corruption de la raison n'est pas totale dans les choses terriennes, celles qui « ne touchent point jusques à Dieu et son royaume, ne à la vraye justice et immortalité de la vie future. »

Il y en a trois principales :

a) *La doctrine politique et la manière de bien gouverner sa maison :* « En tant que l'homme est de nature compagnable, il est aussi enclin d'une affection naturelle à entretenir et conserver société. Pourtant nous voyons qu'il y a quelques cogitations générales d'une honnesteté et ordre civil, imprimées en l'entendement de tous hommes.... Cela demeure tousjours ferme, qu'il y a, en tous hommes, quelque semence d'ordre politicque : ce qu'est un grand argument que nul n'est destitué de la lumière de raison, quant au gouvernement de la vie présente [4]. »

b) *Les arts mécaniques et toutes les disciplines qu'on appelle libérales :* « En tant que nous avons quelque dextérité à les apprendre, en cela il apparoist qu'il

1. B¹, p. 53. II, II, 12. — 2. 1559. II, II, 12. — 3. B¹, p. 53-54. II, II, 13. — 4. B¹, p. 54-55. II, II, 13.

y a quelque vertu en cest endroit en l'entendement humain.... La lumière de Dieu est tellement naturelle à tous, que c'est un bénéfice gratuit de sa largesse envers un chacun. L'invention des arts, la manière de les enseigner, ordre de doctrine, la congnoissance singulière et excellente d'icelles,... sont choses qui advienent à peu de gens ;... touteffois qu'elles sont communes aux bons et aux mauvais, nous les pouvons réputer entre les grâces naturelles [1]. »

« Y-a-il chose plus noble que la raison de l'homme, par laquelle il surpasse tous les autres animaux ? Combien d'honneur méritent les arts libéraux, qui polissent tellement l'homme, qu'elles le rendent vrayement humain [2]. »

c) *La philosophie :* « Quand nous voyons aux escrivains payens ceste admirable lumière de vérité, laquelle apparoist à leurs œuvres, [cela] nous doit admonester que la nature de l'homme, combien qu'elle soit décheute de son intégrité, et fort corrumpue, ne laisse point touteffois d'estre ornée de beaucoup de dons de Dieu. Si nous recognoissons l'Esprit de Dieu comme une fontaine unicque de vérité, nous ne contemnerons point la vérité par tout où elle apparoistra, sinon que nous ne vueillions faire injure à l'Esprit de Dieu ; car les dons de l'Esprit ne se peuvent vilipender sans le contemnement et opprobre d'iceluy. Or maintenant, pourrons-nous nyer que les anciens Jurisconsultes n'ayent eu grande clarté de prudence, en constituant un si bon ordre et une police si équitable ? Dirons-nous que les Philosophes ayent esté aveugles, tant en considérant les secretz de nature si diligemment, qu'en les escrivant avec tel artifice ? Dirons-nous que ceulx qui nous ont enseigné l'art de disputer, qui est la manière de parler avec raison, n'ayent eu nul entendement ? Dirons-nous que ceulx qui ont inventé la médicine ont esté insensés ? Des autres disciplines, penserons-nous que ce soyent folies ? Mais, au contraire, nous ne pourrons lire les livres qui ont esté escritz de toutes ces matières sans nous esmerveiller. Or nous nous en esmerveillerons, pour ce que nous serons contrainctz d'y recognoistre la prudence qui y est [3].... Puis doncques qu'ainsi est, que ces personnages, qui n'avoyent autre ayde que de nature, ont esté si ingénieux en l'intelligence des choses mondaines et inférieures, telz exemples nous doivent instruire combien nostre Seigneur a laissé de grâces à la nature humaine, après qu'elle a esté despouillée du souverain bien [4]. »

Et nous arrivons ainsi à un très bel éloge de la Science : « Dieu a resuscité les sciences humaines, dit-il à propos de la Renaissance, qui sont propres et utiles à la conduite de nostre vie, et, en servant à nostre utilité, peuvent aussi servir à sa gloire. » — « Nulle bonne science n'est répugnante à la crainte de Dieu ny à la doctrine qu'il nous donne pour nous mener en la vie éternelle, moyennant que nous ne mettions point la charrue devant les beufz ; c'est-à-dire que nous ayons ceste prudence de nous servir des artz tant libéraux que méchaniques en passant par ce monde, pour tendre tousjours au Royaume céleste [5]. »

1. [illegible] II, II, 14. — 2. *Commentaires*, I Cor. I, 20. — 3. Nous retrouvons ici la doctrine de la Grâce générale : « Et estimerons-nous rien excellent ni louable que nous ne recognoissions venir de [illegible] II, II, 15. — 5. *Advertissement* contre l'astrologie qu'on appelle judiciaire [illegible] VII, p. 516, 540-541.

— Et enfin contre les Anabaptistes et les Ignorantins : « La science, de soy, est bonne,... mais elle devient fade et sans saveur quand la charité n'y est point, pour ce que c'est comme la sausse (*condimentum*) d'icelle.... La science n'est point à vitupérer pour cela, non plus que le cousteau quand il est entre les mains d'un homme enragé. J'ay bien voulu dire ceci, à cause d'un tas d'esprits fantastiques (*quosdam fanaticos*) qui crient à l'encontre de tous arts libéraux et honnestes sciences (*doctrinas liberales*), comme si elles n'estoyent propres sinon à rendre les hommes orgueilleux, et n'estoyent point moyens et instrumens très utiles, tant à la cognoissance de Dieu qu'à la conduite de la vie commune. Or ceux-là mesmes qui les diffament ainsi crèvent d'un tel orgueil, qu'ils rendent le proverbe ancien véritable, asçavoir qu'il n'y a rien de plus arrogant qu'ignorance [1]. »

« Toute vérité et raison procède de Dieu. Concluons donc que Dieu n'a nulle maistrise ni authorité envers nous, si ce n'est que les hommes aquiescent pleinement à ce qu'ils cognoistront estre de vérité et de raison [2]. »

« Nous voyons ce qu'il est advenu en la papauté sous ombre d'estre simple. On dira là : « O il faut cheminer en simplicité »; il est vray, mais ils voudroyent que les hommes se laissassent mener comme bestes brutes, sans discerner entre le blanc et le noir. Or ce n'est point sans cause que nostre Seigneur promet à ses fidèles esprit de discrétion : c'est afin qu'ils ne soyent point menez à la pippée çà et là, ou qu'on les traîne comme povres aveugles [3]. » — C'est bien de l'examen, et même du libre examen : « Tant y a néantmoins [c'est-à-dire réserve faite sur la « raison charnelle »] qu'il faut... non pas que nous recevions tout ce qu'on nous dit à la volée, et sous ombre de simplicité, sans savoir pourquoy ni comment; mais que nous nous enquérions diligemment de ce qu'on nous propose, et quand nous aurons entendu une doctrine estre bonne, qu'alors nous facions nostre conclusion de nous y tenir [4]. »

IV

Si des choses « terriennes » nous passons aux choses célestes, nous trouverons, sans doute, que Calvin laisse peu, très peu, à la nature humaine, mais enfin il ne lui enlève pas tout.

Les choses célestes sont au nombre de trois principales :

a) et *b*) *Connaître Dieu et sa volonté*, c'est-à-dire connaître un Dieu pas abstrait, froid, mais un Dieu doué de volonté et d'une volonté qui est amour. En 1559, pour bien s'expliquer, Calvin remplace le mot *volonté* par les mots *faveur paternelle* (*paternum favorem* [5]).

Or, dit Calvin, « je ne nye pas que, par cy par là, on ne voye aux livres des Philosophes des sentences dictes de Dieu bien couchées; » et encore : « Il est vray que Dieu leur a donné quelque petite saveur de sa divinité. » — Seulement, Calvin se hâte d'ajouter que tout cela manque de *certitude* : « Les philosophes

1. *Commentaires sur la premiere Epitre aux Corinthiens*, VIII, [illegible] — 2. [illegible] *Opera* XXXIII, p. 319. — 3. *Ibid.*, p. 322. — 4. *Ibid.*, p. 323. — 5. [illegible]

n'ont jamais le moins du monde gousté aucune certitude de la bonne volunté de Dieu ; » et tout cela manque aussi de *clarté*. « En temps de tonnoirre, si un homme est au meillieu d'un champ en la nuict, par le moyen de l'esclair il voirra bien loing à l'entour de soy, mais ce sera pour une minutte de temps. Ainsi cela ne luy servira de rien pour le conduire au droict chemyn : car ceste clarté est si tost esvanouye, que devant qu'avoir peu jetter l'œil sur la voye, il est derechef opprimé de ténèbres, tant s'en fault qu'il soit conduict en la mayson [1]. »

Et peut-être n'est-il pas excessif de soutenir que, en dehors de la révélation, la philosophie n'a brillé ni par la certitude ni par la clarté de ses affirmations sur le vrai Dieu.

c) *La règle de bien ordonner sa vie, ou la vraie justice des œuvres.* — Ici, à notre nouvel étonnement, Calvin accorde, non pas moins, mais plus aux forces de l'homme déchu. « Il semble advis que l'entendement humain ait *quelque subtilité davantage* que ès choses dessus récitées. » Et cette apparence n'est pas contraire à toute réalité. « De faict, c'est une chose vulgaire que l'homme est suffisamment instruict à la droicte reigle de bien vivre par ceste loy naturelle dont parle l'apostre. » — Il est vray que cette loi naturelle a pour fin de rendre l'homme inexcusable ; mais elle prouve (nous ne touchons ici que ce point) la suffisance de l'entendement et de sa clarté chez l'homme déchu. « Cette loy naturelle est un sentiment de la conscience, par lequel elle discerne entre le bien et le mal *suffisamment*, pour oster à l'homme couverture d'ignorance, en tant qu'il est redargué par son tesmoingnaige mesme. » — C'est donc une « chose faulse de dire qu'on pèche par ignorance [2]. »

La règle de la vie nous est donnée dans les deux Tables de la Loi.

Naturellement c'est la première, celle qui nous indique nos devoirs envers Dieu, qui est la plus effacée devant les yeux de l'homme déchu. « Nostre intelligence de justice ne cognoist nullement ce qui est principal en la première table, comme de mettre nostre fiance en Dieu et luy donner la louange de vertu et justice, d'invocquer son nom et observer son repos. Quel entendement humain, par son sens naturel, a jamais, je ne dis pas congneu, mais imaginé [ou flairé], que le vray honneur et service de Dieu gist en ces choses [3]. »

Et cependant Calvin restreint, en 1559, cette négation si générale, immédiatement après l'avoir reproduite. Car il ajoute, à propos d'une sentence vraie des « iniques » : « En cela ils tesmoignent qu'ils conçoivent je ne say quoy (*quidquid*) du service spirituel de Dieu, lequel néantmoins ils falsifient tantost après par leurs illusions [4]. » Ainsi ils falsifient, mais ils ont conçu (*quidquid*) quelque chose. Comment peut-on dire alors qu'ils ne l'ont pas même flairé ? La contradiction paraît manifeste.

Et voici qu'elle grandit. — Après avoir reconnu que, à propos des préceptes de la seconde Table, il y a « quelque petit plus d'intelligence » (*aliquanto plus*)

1. B[1] p. 58. II, II, 18. — 2. B[1] p. 60, 61. II, II, 22.

3. B[1] p. [illegible], II, II, 24. — Le texte latin est le même en 1539 et 1559 : « Quæ unquam anima, naturali sensu freta, suborata est. » La traduction de 1541 dit : « Je ne dis pas congneu, mais imaginé, » et la traduction de 1560 dit : « Je ne dy pas cognu, mais imaginé ou flairé. » — 4. 1559. II, II, 24.

chez l'homme, que à propos de la première Table, bien que ce « petit » puisse défaillir (*deliquium pati*), « mesmes aucune fois en ceste partie[1], » Calvin en arrive à se heurter à des exceptions formelles, qui contredisent son jugement sur la corruption totale et universelle de l'homme. Or, loin de les écarter, il les enregistre loyalement. « En tous siècles, il y en a eu quelques-uns qui, par la conduicte de nature (*natura duce*), ont aspiré en toute leur vie à vertu; et mesmes quand on trouvera beaucoup à redire en leurs meurs, si est-ce qu'en l'affection d'honnesteté (*honestatis studio*), ils ont monstré qu'il y avoit quelque pureté en leur nature (*nonnihil in natura sua puritatis*).... Ces exemples nous admonestent[2] que nous ne debvons point réputer la nature de l'homme du tout vicieuse (*in totum vitiosam*), veu que par l'inclination d'icelle (*ejus instinctu*) aucuns non seulement ont faict plusieurs actes excellens, mais se sont portez honnestement en tout le cours de leur vie (*perpetuo tenore vitæ honestissime se gesserunt*)[3]. »

Voici d'autres déclarations non moins importantes : « Il y a quelques certaines premières conceptions de justice et droiture imprimées naturellement ès esprits des hommes.... Combien qu'ils n'ayent point la loy de Moyse escrite, toutesfois ils ne sont pas du tout despourveus de cognoissance de droiture et équité.... Il [saint Paul] oppose *nature* à la Loy escrite, entendant par cela que les Gentils ont quelque lueur naturelle de justice qui leur esclaire. — Ils portent engravé ès leurs cœurs un avis et jugement par lequel ils discernent entre le tort et le droict, entre honnesteté et vilenie[4]. »

« Par ce mot de *clarté*, Jean signifie que l'image de Dieu est imprimée en nous, d'autant que nous avons intelligence et raison, que nous discernons entre le bien et le mal, que les hommes sont nais pour avoir quelque ordre, quelque police entre eux; qu'un chacun a sa conscience qui lui rend tesmoignage que cela est mauvais, que cela est bon. Voilà donc un privilège que Dieu a donné aux hommes, c'est qu'il ne les a point seulement vivifiez; mais il a illuminé leurs âmes tellement qu'ils jugent et discernent, mesmes ils appréhendent la vie éternelle. Quand donc nous penserons bien à ce qui est aux hommes, il est certain que nous en serons esbahis : mais il n'y a rien qui nous puisse plus estonner que ceste raison que Dieu a mise en nous[5]. »

Si l'on cherche une négation formelle de la corruption totale de la nature humaine, la voilà : nous ne devons pas penser que la nature humaine est totalement viciée (*in totum vitiosam*).

Il est vrai que, de ce fait capital, Calvin donne deux explications.

La première, c'est que les vertus des hommes déchus sont en définitive des dons de Dieu agissant par sa Grâce générale[6].

« Ceste est la plus certaine et facile solution de dire que telles vertus ne sont pas communes à la nature (*communes naturæ dotes*), mais sont grâces specialles

1. Bᶠ, p. 63. II, II, 24. — 2. L'édition de 1539 dit : *nos monent*; 1541 traduit : *nous admonestent*; l'édition de 1559 dit : *nos monere videntur*; la traduction de 1560 continue à porter : *nous admonestent*.

3. Bᶠ, p. 69, 70. II, III, 3. — 4. *Commentaires*. Rom. II, 14. 1[illegible] Sermon [illegible] le livre de Job. *Opera* XXXIII, p. 489, 490. — 6. « Generalis Dei gratia ». 1559. II, II, 17.

du Seigneur (*speciales Dei gratias*), lesquelles il distribue mesmes aux meschans, selon la manière et mesure que bon luy semble[1]. » « En disant que l'esprit humain de nature est capable de cognoistre les choses d'ici-bas, et qui concernent la vie présente, ce mot de nature n'emporte pas que ce ne soit un don de Dieu, mais c'est pour signifier que cela est donné aux incrédules aussi[2]. »

Et si quelqu'un objectait : mais qu'est-ce donc que « l'esprit de Dieu a à faire avec les iniques » ? Calvin lui répondrait : « Ce qu'il est dist que l'Esprit habite seulement aux hommes fidèles, cela s'entend de l'Esprit de sanctification, par lequel nous sommes consacrez à Dieu pour estre ses temples. Cependant touteffois Dieu ne laisse point de remplir, mouvoir, vivifier par la vertu de ce mesme Esprit toutes créatures[3]. »

La seconde explication, c'est qu'il ne faut jamais considérer un acte en soi, isolé ; il faut toujours considérer l'état, dont cet acte est la manifestation. Tel acte vu par l'homme est excellent ; ce même acte vu par Dieu, dont l'œil, à travers l'acte, pénètre jusqu'au cœur, n'en est pas moins sans mérite. « Je confesse que les vertus (*speciosæ dotes*) qui ont esté en Camillus ont esté dons de Dieu, et qu'elles pourroyent estre veues louables (*jure commendabiles videri*), si on les répute en elles-mêmes. » Mais il faut « revenir au cœur » (*ad animum redeundum*). Camillus était un « homme naturel », et son cœur « a esté tel »[4]. Car c'est au cœur qu'est l'intention, le désir, et tout revient là. « Quand il n'y a nulle affection de glorifier Dieu, le principal de toute droicture fait défaut. Or, il est certain que tous ceux qui ne sont point régénérez sont vuides et despourveus d'un tel bien. » Dès lors, « quant aux vertus qui trompent d'une vaine apparence, elles seront bien louées en l'estat politique, et du commun bruit des hommes, mais au siège judiciel de Dieu, elles ne vaudront pas un festu pour acquérir justice[5]. »

Et sans doute ces explications sont importantes. Mais elles ne suppriment pas le fait, à savoir : que, soit parce qu'il reste quelque chose de bon en l'homme, soit parce que Dieu, par sa Grâce générale, met quelque chose de bon en tous les hommes, la raison de l'homme, de l'homme naturel, n'est pas totalement privée de tout bien depuis la chute[6].

V

En définitive, il se trouve que Calvin, — qui est fameux par son insistance à déclarer la nature de l'homme corrompue par la chute, — est celui des Réformateurs qui fait le plus appel à la nature humaine. Il y fait un appel constant. J'ai noté une quarantaine d'appels à la nature, dans les *Sermons sur le Deutéronome*, rien que dans un volume :

1. Bf, p. 72. II, III, 1. — 2. *Sermons sur Job. Opera* XXXIV, p. 503. — 3. Bf, p. 57. II, II, 16. — 4. Bf, p. 71. II, III, 4. — 5. 1559. II, III, 4. — 6. Kampschulte prétend que Calvin dépasse Luther et refuse [illegible] *irgend ein Zugeständniss* à la raison humaine. *Johann Calvin*, I, 1869, p. 260. On voit jusqu'à quel point Kampschulte est dans l'erreur.

« Nature aussi nous enseigne [1]. » — « Nature ne l'enseigne point [2]. » — « Il est vray que nature enseigne cela [3]. » — « C'est contre tout ordre de nature [4]. » — « Une chose horrible et contre nature [5]. » — « Des actes contre nature [6]. » — « Chose monstrueuse et contre nature [7]. » — « Les cheveux nous dressent sur la teste, et nature nous y contraint [8]. » — « Cela dérogue à tout ordre de nature [9]. » — « Cela est répugnant à nature [10]. » — « Cela est contre nature [11]. » — « Ce seroit pervertir l'ordre de nature [12]. » — « Il y a une nature commune entre tous les hommes [13]. » — « Nature nous monstre ce qui est équitable [14]. » — « L'intention de Dieu est qu'on observe l'ordre de nature [15]. » — « Hommes et femmes despittent Dieu pour ce qu'ils ne se peuvent tenir en cest ordre de nature, qui est la vraye reigle [16]. » — « Quand nous avons oublié nostre Dieu, il faut bien que nous oublions aussi tout ordre de nature [17]. » — « Le mariage tiendra indissoluble quant à la loy de nature, et quant à la volonté de Dieu qui l'a institué [18]. » — « Si cela est violé, tout ordre de nature est corrompu [19]. » — « Il ne faut pas changer tout ce qui est en nature [20]. » — C'est une « souillure » de « desguiser l'ordre de Dieu [21]. » — Apprenons « à garder ceste équité de nature, de ne faire à autruy sinon ce que nous voulons qu'on nous face [22]. » — Dieu a mis la simplicité en « nature [23] ». — « Voici une cruauté contre nature [24]. » — « N'ayons point en nos maintiens... choses qui soyent contre l'honnesteté de nature [25]. »

Voici une autre série de passages empruntés aux *Sermons sur le livre de Job:*

A propos des princes qui bâtissent des palais dans des lieux déserts, inaccessibles, c'est, dit-il, « une ambition qui outrepasse l'ordre de nature : ils combatent contre nature, ils veulent réformer le monde et l'ordre que Dieu y a mis [26]. » — « Nature nous enseigne que nous devons aller à Dieu pour obtenir ce qui nous défaut [27]. » — « Ici nous voyons un ordre tel que nature enseigne.... Si nous suivions ce que nostre Seigneur nous monstre, je di selon l'ordre de nature.... Les hommes ne peuvent souffrir que Dieu les conduise et les gouverne; mesmes, comme j'ay dit, ils corrompent tout l'ordre de nature par leur audace [28]. »

Et dans les Sermons sur le Nouveau Testament, les mêmes mots et les mêmes idées reviennent aussi souvent que dans les Sermons sur l'Ancien. Voici quelques citations des *Sermons sur la Première à Timothée :*

« Encores qu'il n'y eust point de prescheurs ni de chaire, encores que nous n'eussions point de Evangile, suyvons seulement le sens naturel que Dieu nous a donné. Ne voit-on pas les confusions si vileines que nous devons avoir la bouche close [29] ? » — « Il faut observer cest ordre naturel que Dieu a establi entre nous [30] », — contempler « l'ordre de nature » [31]. — « Il y a une conformité entre

1. *Opera* XXVIII, p. 29. — 2. p. 30. — 3. p. 212. — 4. p. 230. — 5. p. [illegible] — 6. p. [illegible] — 7. p. [illegible] — 8. *Ibid.*, p. 406. — 9. p. 52. — 10. p. 453. — 11. p. 310. — 12. p. [illegible] — 13. p. [illegible] — 14. p. [illegible] — 15. p. 31. — 16. p. 37. — 17. p. 454. — 18. p. 142. — 19. p. 40. — 20. p. [illegible] — 21. p. [illegible] — 22. p. [illegible] — 23. p. 38. — 24. p. 322. — 25. p. 234. — 26. *Sermons sur le livre de Job. Opera* XXXIII, p. 161. — 27. *Ibid.*, p. 566. — 28. *Ibid.*, XXXIV, p. 549, 550. — 29. *Sermons sur la Première à Timothée. Opera* LIII, p. 58. — 30. *Ibid.*, p. 219. — 31. *Ibid.*. p. 220.

la loy de Dieu et l'ordre de nature qui est engravé en tous hommes[1]. » — « Nous avons cela engravé de nature en nous. Qu'on aille interroguer les payens, et chacun pourra donner ceste leçon,... et qui plus est, les bestes brutes en leur qualité nous peuvent enseigner ceci.... C'est Dieu qui leur a baillé une inclination de nature.... Nature nous devroit induire à cela.... Nature mesme ne nous enseigne-elle pas ce qui doit estre cognu à tous? « Ho! voilà, je n'ay point esté » enseigné en l'Evangile. » Et n'avois-tu point en nature une doctrine suffisante?... N'avons-nous point une cognoissance suffisante.... C'est une chose trop puérile d'alléguer que nous n'avons point esté enseignez en l'Evangile de ce que nous devons sçavoir mesmes de nature[2]. » — « Dieu a engravé en nos cœurs, de nature, une telle cognoissance[3]. »

Bonté envers notre prochain : « Quand nous défaillons en cest endroit, nous dépravons ce qui nous devroit estre cognu mesmes de nature, encores que nous n'eussions ne foy, ne religion, ne cognoissance de la Loy, ni de l'Evangile.... Nature conduit les païens à cela[4]. » — La modestie pour les femmes un peu plus âgées : « Nature et quelque honte les contraignent de prendre accoustrement plus modeste[5].... » « Elles voudront en despit de Dieu et de nature estre braves [bien habillées].... » — Chez certains orgueilleux, il y a « une dissolution désespérée contre Dieu et contre nature[6]. » — Les femmes doivent garder la maison : « Nature le monstre, et mesmes les payens ont bien sçeu déclarer cela.... » « Quand Dieu l'ordonne et que nature mesme le monstre, que faut-il batailler là-dessus[7]? »

En voilà largement assez, ce me semble, pour nous montrer jusqu'à quel point nous devons réformer les idées courantes, légendaires, sur la corruption totale de la raison naturelle et de la nature humaine, d'après Calvin.

1. *Opera* LIII, p. 456. — 2. *Ibid.*, p. 468, 469. — 3. *Ibid.*, p. 587. — 4. *Sermons sur l'épître à Tite. Opera* LIV, p. 441. — 5. *Ibid.*, p. 506. — 6. *Ibid.*, p. 508. — 7. *Ibid.*, p. 514, 516.



CHAPITRE TROISIÈME

Le péché et la volonté.

PREMIÈRE PARTIE. *Le Libre-arbitre avant Calvin.* I. Pélage. — II. Le catholicisme romain. — III. Luther. 1. *De servo arbitrio.* 2. Sens de la doctrine du Serf-arbitre pour les Réformateurs.

SECONDE PARTIE. *Calvin et le Libre-arbitre.* I. Le Serf-arbitre. — II. Définitions. — III. La contrainte et la nécessité. — IV. La terminologie du seizième siècle et la terminologie moderne. — V. La Grâce. — VI. Les objections. — VII. La contradiction.

PREMIÈRE PARTIE

Le libre arbitre avant Calvin.



AINTENANT nous arrivons à l'influence de la chute, du péché originel sur la volonté, c'est-à-dire que nous arrivons au centre même de toute la pensée religieuse de la Réformation. Personne ne contestera que les trois doctrines de la Providence, du Serf-arbitre et de la Prédestination ne soient, au moins en un sens, les trois doctrines caractéristiques de toute la théologie des Réformateurs. Le Serf-arbitre, c'est le centre du centre; la Providence y aboutit; la Prédestination en part.

Luther dira à Erasme, à propos de son traité sur le Libre-arbitre : « Je te loue énergiquement de ce que, seul entre tous, tu t'es attaqué à la chose essentielle, au nœud de la question, au lieu de me fatiguer de taquineries sur la papauté, le purgatoire, les indulgences et autres futilités du même genre. Tu m'as saisi vraiment à la gorge [1]. » — Et Calvin : « C'est le plus grand différent que nous ayons avec les papistes [2]. »

Faisons un effort particulièrement intense pour comprendre, et commençons par bien *situer* la pensée réformatrice.

1. *M. Lutheri Opera latina,* XXIII (ou VII de la seconde série des œuvres latines), p. 367.
2. *Sermons sur le livre de Job. Opera,* XXXIII, p. 526.

I

Au début, la théologie chrétienne, occupée à lutter contre le dualisme manichéen, avait insisté surtout, avec les docteurs orientaux, sur la liberté humaine. Augustin lui-même la défendit en termes énergiques, absolus, et ce fut seulement lorsque Pélage, rassemblant certaines données éparses et négligeant les autres, en eut tiré le système qui porte son nom, c'est alors seulement que la dogmatique chrétienne fit halte et front avec saint Augustin. L'augustinisme devint, par excellence, et resta pour tous les temps l'anti-pélagianisme.

Ce moment capital de l'histoire des dogmes est très bien noté par Calvin : « Je ne suis pas si beste, que je ne voye bien qu'il s'en faut beaucoup que saint Augustin soit toujours semblable à soy-mesme, quand on fera comparaison de ses premiers livres avec les derniers. Il estoit encore jeune, et pas trop exercé, quand il combatoit les manichéens. Et pourtant on trouve là en luy plus d'esprit, de subtilité et de philosophie mondaine, que de doctrine saincte et spirituelle. Quant au Franc-arbitre, pour veu qu'il leur peust faire confesser qu'il avoit esté donné au premier homme, et que de là est procédé le commencement de la ruine, il ne se donnoit pas peine d'enquérir plus avant sur ce poinct. Mais quand Pélagius et Célestius avec leur secte vindrent en avant, cela le resveilla, comme s'il eust été endormi auparavant, et lors il commença à y mieux penser et sonder les choses plus avant. De là est procédée ceste claire, certaine et pleine déduction de la vraye et saine doctrine, laquelle je recognoy en S Augustin seul. De là aussi est ce consentement entre luy et nous, dont je me glorifie[1]. » — Donc Pélage!

Arius, que l'ancienne Eglise surnomma justement l'archihérétique, l'hérésiarque, avait paganisé la christologie. Pélage, suivant Arius, comme la conséquence suit le principe, paganisait l'anthropologie.

Pélage reprend l'idée pagano-déiste de l'antiquité[2] : la liberté est l'honneur, la dignité de l'homme. Quelle liberté? la liberté formelle, la liberté de choix (*possibilitas utriusque partis*)[3]. — Entre le bien et le mal, l'homme est en équilibre (*æquilibrium*) et il reste dans cet équilibre, qu'il le veuille ou non. Comme le dira son disciple Julien : Le libre-arbitre est aussi entier après le péché qu'avant[4]. — Grâce à cette « intégrité » de son libre-arbitre, l'homme est indépendant vis-à-vis de Dieu ; il se suffit. Il peut ne pas pécher et garder les commandements de Dieu.

1. *Opera* VI, p. 297. *Opuscules*, p. 326, 327.

2. *Le paganisme.* On cite par exemple les paroles suivantes de Sénèque : « Tu te trompes, si tu penses que les vices *naissent* avec nous (*nobiscum nasci*) ; ils sont survenus, ils nous ont été inoculés (*ingesta sunt*). » — *Le christianisme* : « Jésus-Christ prononce assez clairement que nous *naissons* tous malins et vicieux, en disant que tout ce qui est nay de chair est chair. » 1559. II, I, 6.

3. Voir, par exemple, les principaux textes dans D. Thomasius, *Die christliche Dogmatik*, 1886, I, p. 506, etc., et Loofs, *Leitfaden der Dogmengeschichte*, 1906, p. 426.

4. « Liberum arbitrium et post peccata tam plenum est quam fuit ante peccata. »

En conséquence, nous nous trouvons dans l'état où se trouvait le premier homme. Nous naissons sans vertu comme sans vices (*ut sine virtute ita et sine vitio nascimur*). — Les enfants sont naturellement bons. Le péché d'Adam a été de peu d'importance. Adam fut séduit par sa sensualité, et son péché a été comme un de nos péchés. — Pas de chute. Il y a eu des hommes sans péché, seulement l'imitation et l'habitude ont amené une culpabilité générale [1]. Mais cette culpabilité est une simple faiblesse, qui peut être surmontée par les seules forces de l'homme. Pas besoin spécialement de la grâce, bien que la révélation, considérée comme doctrine, comme grâce instructive, puisse nous aider, faciliter l'œuvre de notre liberté [2] ? Cette grâce n'est donnée qu'à ceux qui en sont dignes (*gratiam secundum merita dari*), et en somme la loi conduit au ciel aussi bien que l'Evangile (*lex sic mittit ad regnum cœlorum*, *quomodo et evangelium*). Voilà les bonnes œuvres et le salut par les œuvres.

Comme ce n'est pas le lieu de discuter cette théorie, quelques observations suffiront.

Cette théorie du péché, restant toujours un *acte* et ne devenant jamais un *état*, peut être appelée la théorie atomistique ; elle sépare absolument dans l'humanité les individus les uns des autres, et, dans l'individu, ses actes les uns des autres. — En bonne logique, il n'y a plus de solidarité, ni la solidarité de la descendance, ni la solidarité du milieu. Toujours l'équilibre de la liberté ! Il n'y a pas davantage de solidarité de nous-mêmes avec nous-mêmes. Nos bonnes actions ne nous améliorent pas : nos mauvaises actions ne nous démoralisent pas. Toujours l'équilibre. Plus de caractère ; des actes bons, et pas de vertus ; des actes mauvais, et pas de vices....

Naturellement cette théorie pagano-déiste du pélagianisme, ou du semi-pélagianisme, a été la théorie des Humanistes et des Sociniens, au seizième siècle. — Parce qu'elle était déiste, elle s'est trouvée la doctrine naturelle des Déistes proprement dits, des Locke, des Tyndall et des Rationalistes en général. Jean-Jacques Rousseau manifesta la pensée intime de beaucoup, quand il lança son fameux aphorisme : l'homme naît bon. — Et enfin, parce qu'elle était païenne, elle s'est trouvée la doctrine non moins naturelle du paganisme moderne, c'est-à-dire de la Libre-Pensée. C'est sur cette doctrine que celle-ci échafaude l'autonomie selon ses rêves. C'est sur cette doctrine que reposent toutes ses conceptions anarchistes ou socialistes. L'homme est bon. C'est l'organisation de la société qui le corrompt. Il suffit de supprimer toute organisation, ou d'en créer une bonne de toutes pièces. — Récemment, au sein de la théologie proprement dite, le pélagianisme a fêté un nouveau triomphe avec Ritschl.

1. C'est ce que note Calvin : « Avec ceste opinion profane qu'Adam n'avoit fait de mal qu'à soy en péchant, et n'avoit point nuy à ses successeurs ; .. il cavilloit que le péché estoit descendu du premier homme en sa postérité par imitation et non point par génération. » 1559. II, I, 5.

2. « Quod per liberum arbitrium jubentur homines facere, facilius possunt implere per gratiam. »

II

Le catholicisme romain est, dans son essence, pélagien ou semi-pélagien[1]. Le semi-pélagianisme est la chair de sa chair et l'os de ses os. Nous invoquons une des plus grandes autorités, celle du célèbre Bellarmin[2].

1. D'abord la chute. — Voici comment Bellarmin expose l'idée pélagienne, l'idée protestante et l'idée catholico-romaine. Les pélagiens n'admettent dans l'homme aucun don surnaturel (*nullum supernaturale donum*), mais seulement des facultés naturelles; et, par la chute, l'homme n'a rien perdu (*nihil omnino perdidisse*). D'après les luthériens, au contraire, par la chute, l'homme a été détérioré (*deteriorem*). Mais comme, pas plus que les pélagiens, les luthériens n'admettent dans l'homme primitif des dons surnaturels, c'est quelque chose de naturel (*aliquid naturale*) qui manque maintenant à sa nature (*naturæ hominis nunc deesse*), par exemple le libre-arbitre. — Les catholiques concilient les pélagiens et les luthériens : l'homme a perdu quelque chose à la chute (*vere deteriorem factum*), voilà pour satisfaire les luthériens; mais ce quelque chose n'était pas de sa nature, voilà pour satisfaire les pélagiens. La *détérioration* de l'homme consiste en ce qu'il a perdu non pas des dons naturels, mais seulement quelques dons surnaturels, desquels il avait été orné (*ornatum*). — Le libre-arbitre était un don naturel : l'homme ne l'a pas perdu[3].

C'est bien, en apparence, du semi-pélagianisme. Mais, comme le gros débat entre le pélagianisme et la Réforme porte sur le libre-arbitre, sur la conservation ou la perte du libre-arbitre, et que, sur ce point, l'avocat du catholicisme-romain donne complètement raison à Pélage, on voit tout de suite qu'ici le semi-pélagianisme n'est qu'un pélagianisme plus ou moins hardi, plus ou moins déguisé.

2. La conséquence de la chute. — Le premier homme était orné (*ornatus*) de la justice originelle et de l'*habitus gratiæ gratum facientis* (état de grâce qui met en grâce). Il était placé dans la condition (*conditus*) dite d'intégrité, laquelle « condition » était non pas une condition naturelle, mais une exaltation surnaturelle (*supernaturalis evectio*)[4].

1. « Les Pélagiens de notre temps, » déclare Calvin, ce sont « les sophistes de Sorbonne. » (II, III, 13.) — « Il y en a, dit-il encore, qui establissent à demi le franc-arbitre.... Là dessus il y aura des moyenneurs qui voudront faire des philosophes pour louer Dieu et l'excuser de toutes ces calomnies. » *Sermons sur le livre de Job. Opera* XXXIII, p. 616.

2. Le cardinal Bellarmin, né en 1542, mort en 1621, de la Compagnie de Jésus, depuis 1560, est considéré, avec raison, « comme le défenseur le plus autorisé du catholicisme orthodoxe, » et comme le plus grand controversiste romain : « Peu de catholiques ont déployé autant d'érudition et de sagacité pour combattre, non seulement les doctrines protestantes, mais tout système politique qui n'admet pas la suprématie de Rome. » En 1581, sur l'ordre du Général des jésuites, il commença la publication d'un grand ouvrage, sous le titre de *Disputationes de controversiis fidei, adversus hujus temporis hæreticos*. Le troisième volume parut à Ingolstadt en 1593. (Lichtenberger, *Encyclopédie*, article de Ch. Schmidt.) Nous nous sommes servi de l'édition de Lyon, 1593.

3. *De gratia primi hominis*, ch. I, p. 1, 2. — 4. *Ibid.*, ch. II, p. 3.

« Or l'homme se compose naturellement de chair et d'esprit. De ces penchants divers ou contradictoires (*propensionibus diversis vel contrariis*) naît (*existit*), dans un seul et même homme, une certaine lutte (*pugna quædam*), et de cette lutte vient une grande difficulté de faire le bien (*ingentem bene agendi difficultatem*), car un penchant gêne (*impedit*) l'autre. » — « La divine Providence au commencement de la création [il faut comprendre ces mots *initium creationis :* car *initium*, ici, n'est pas tout à fait *initium*. En effet, il s'agit d'un remède apporté à une maladie, et, quel que soit le moment où commence la maladie, serait-ce au commencement, ce qui déjà serait contradictoire, le remède ne peut venir qu'après la maladie], pour apporter un remède à cette maladie (*remedium adhibere*), ou à cette langueur de la nature humaine, qui venait (*oriebatur*) de la condition de la matière (*ex conditione materiæ*)] ajouta (*addidisse*) à l'homme un don remarquable, à savoir la justice originelle, par laquelle, comme par un frein d'or (*aureo quodam fræno*), la partie inférieure serait facilement maintenue en soumission (*subjecto contineretur*) à la partie supérieure, et la partie supérieure à Dieu [1]. » — En tout cas, et laissant de côté la question du temps, le remède ne fait pas partie de la nature du malade, pas plus que le frein ne fait partie de la nature du cheval : ce sont bien des additions.

Ainsi le péché vient de la nature, soit directement, soit indirectement, par la lutte entre la matière et l'esprit [2] : « La concupiscence de la chair est bien une peine du péché ; mais elle aurait été, sans aucun doute, naturelle à l'homme dans sa condition purement naturelle (*conditio in puris naturalibus*) ; non sans doute comme un bien de nature, mais comme un manque, et presque comme une maladie de nature, conséquence de la condition de la matière (*ut defectus et quasi morbus quidam naturæ ex conditione materiæ consequens*). » L'homme a été créé par Dieu avec un manque, un déficit, une maladie, dans sa nature primitive. Sans doute Dieu n'a pas agi ainsi par intention, mais il n'a pas pu faire autrement, c'était la condition de la matière : « Non pas l'intention de l'auteur de la nature, mais outre (*præter*) son intention [3]. »

La matière, le corps de l'homme, tout cela n'est donc pas innocent : le faux ascétisme du catholicisme sortira de cette conception fondamentale.

Tandis que Calvin, au moment même où il abaisse le plus l'homme, où, avec le livre de Job, il déclare « l'homme puant et abominable et corrompu, » a bien

1. *De gratia*, etc., ch. V, p. 12. — Cette grâce surnaturelle étant partie peut revenir, c'est-à-dire l'Eglise peut faire ce que Dieu avait fait, et rendre à l'homme ce qu'il a perdu. Voilà le fondement du sacerdotalisme. L'Eglise, par le prêtre, dans le sacrement, opérant *ex opere operato*, confère à l'homme la grâce surnaturelle, laquelle le rend capable d'accomplir des bonnes œuvres, ayant un *meritum ex condigno*, et par conséquent dignes de la félicité céleste.

2. Ainsi, après avoir mis le péché dans la concupiscence, le catholicisme essaie de disculper la concupiscence. Les Réformateurs affirment, et les catholiques romains nient, que « la corruption de la nature et particulièrement la concupiscence en soi (*per se et ex natura sua*), telle qu'elle se trouve même chez les baptisés et les justifiés, est proprement un péché d'origine (*sit proprie peccatum originis*). — Bellarmin, III, *De amissione gratiæ et statu peccati*, liv. V, ch. V, p. 273

3. *De gratia primi hominis*, ch. VII, p. 21.

soin de le rappeler : « Non pas que la substance, comme on appelle, de nos corps et de nos âmes, soit une chose mauvaise ; car nous sommes créatures de Dieu. Mais nous parlons grossièrement pour exprimer que tout ce qui est en nous est confit en mal. Il est vrai que nos corps, en leur essence, sont créatures de Dieu bonnes [1]. » — Et la juste appréciation du corps, de la nature, de tout ce qui est matériel et naturel, cette appréciation qui a fait une des forces des peuples calvinistes et les a constitués en peuples modernes, sortira de cette conception fondamentale.

En attendant, il résulte de l'idée du *donum superadditum* que Pélage, après un détour, est rejoint par Bellarmin, et que, pour le semi-pélagianisme romain, comme pour le pélagianisme proprement dit, par la chute, la nature humaine, en soi, n'a pas été atteinte, altérée, détériorée.

« L'état de l'homme, après la chute d'Adam, ne diffère pas davantage de l'état naturel de l'homme (*in puris naturalibus*) qu'un homme dépouillé de ses habits ne diffère d'un homme nu (*quam differat spoliatus a nudo*).... En conséquence, la corruption de la nature ne vient pas de la privation (*carentia*) de quelque don naturel, ni de l'addition de quelque mauvaise qualité, elle vient uniquement de la perte du don naturel, à cause du péché d'Adam [2]. »

Impossible de montrer avec plus de clarté que le péché d'Adam n'a eu qu'un effet extérieur, n'a eu aucune influence sur la nature même (*pura naturalia*) de l'homme. Par la chute, l'homme a perdu ce que l'on perd en perdant un costume. Le costume n'est pas nous. Et nous voilà aux thèses essentielles du pur pélagianisme. « Le désir (*impetus*) naturel de notre chair, n'est pas plus rebelle aujourd'hui qu'il ne l'aurait été avant le péché, sans la grâce [c'est-à-dire qu'en soi il est rebelle], et notre vraie nature (*pura naturalia*) n'était pas plus saine et plus pure avant le péché (*pura naturalia fuisse saniora et puriora ante peccatum*) qu'elle ne l'est après le péché (*quam modo sint post peccatum*) [3]. »

Ce n'est pas seulement l'idée, ce sont les expressions mêmes de Pélage. — Sur ce second point, comme sur le premier, le semi-pélagianisme romain n'est qu'un pélagianisme plus ou moins hardi ou déguisé.

3. De même que la conception de l'état primitif de l'homme conditionne la conception de la chute, de même la conception de la chute conditionne les conceptions relatives aux conséquences de la chute et tout particulièrement au maintien ou à la perte du libre-arbitre.

De nouveau Bellarmin présente le catholicisme romain comme une transaction, comme le juste milieu entre le pélagianisme et le protestantisme. Les pélagiens accordent tellement au libre-arbitre que, par lui et par lui-même seul (*per illud, etiam solum*), l'homme peut accomplir tous les préceptes moraux (*omnia mandata moralia*). — Les luthériens, au contraire, soutiennent que par les seules forces de la nature rien du bien moral (*solis naturæ viribus, nihil*

1. *Sermon sur le livre de Job*. *Opera* XXXIII p. 728. — 2. *De gratia primi hominis*. ch. V, p. 13. — 3. *Ibid.*, ch. VII, p. 24, 25.

boni moralis) ne peut être fait. — Et les catholiques tiennent l'opinion moyenne (*mediam esse*) entre les erreurs contraires des pélagiens et des luthériens[1]. — Pour les pélagiens, l'homme agit tout seul. Pour les luthériens, Dieu agit seul en l'homme. Pour les catholiques-romains, l'homme et Dieu agissent ensemble, coopèrent : Dieu est le coopérateur de l'homme. Calvin dit : « On confessera en la papauté que nous aurons besoin de la grâce de Dieu, non seulement à ce qu'il nous pardonne nos péchez, mais qu'il nous aide de son S. Esprit. Cependant toutes fois, ce n'est pas qu'ils disent que tout procède de lui. Les papistes ne confesseront pas cela ; mais ils disent, qu'ayans quelque portion de bien, nous avons besoin que Dieu nous subviene. Voilà donc Dieu qui sera coadjuteur[2]. » — Tel est le point du débat : par sa grâce, Dieu *opère-t-il* ou *coopère-t-il ?*

Et il semble que si jamais doctrine a été simple et de bon sens, c'est la doctrine catholico-romaine. — Or la réalité, c'est qu'il n'y en a pas de plus subtile et de plus dangereuse, de plus incompréhensible. Voici en effet ce que, d'après cette doctrine, l'homme ne peut pas et ce qu'il peut. Il ne peut pas, par les seules forces de la nature, remplir tous les préceptes moraux, *selon la substance de l'œuvre* (*secundum substantiam operis*). — Il ne peut pas du tout observer un précepte moral quelconque, par ses seules forces, *s'il est pressé par la tentation.* — Mais il peut, en l'absence de toute tentation, sans la foi, avec le secours spécial et même sans lui (*sine illo*), par ses seules forces, accomplir quelque bien moral (*bonum aliquod morale perficere*) de façon à ce qu'il n'y ait absolument aucun péché (*ut in eo nullum omnino peccatum admittat*)[3].

Qu'est-ce que cette « substance de l'œuvre » (*secundum substantiam operis*) ? — On nous déclare en tout autant de termes que « ce n'est pas du tout la même chose : de faire un bien moral et d'observer un précepte *selon la substance de l'œuvre*[4]. » On peut observer « un précepte selon la substance de l'œuvre », et il peut y avoir « un péché dans cette observation, par exemple lorsque quelqu'un restitue à un ami un dépôt, pour que cet ami soit dépouillé de ce dépôt par les voleurs[5]. » Tandis que « le bien moral ne peut être fait avec péché. Voilà pourquoi c'est plus (*majus est*) de faire le bien moral que d'observer le précepte[6]. » Ainsi une minute suffit pour nous faire tomber des hauteurs de la coopération du libre-arbitre avec la grâce de Dieu jusque dans les bas-fonds des réticences mentales et de la morale des jésuites !

Or il faut descendre plus bas encore : « Nous ne discutons pas ici, continue Bellarmin, de l'observation des préceptes *selon la dilection de Dieu* (*ex caritate Dei*) et de la façon requise pour que cette observation soit méritoire auprès de Dieu. — Mais nous parlons seulement de cette observation qui est nécessaire pour éviter un nouveau péché et pour faire une bonne œuvre (*fiat opus bonum*),

1. *De gratia et libero arbitrio*. Vol. III, liv. V, ch. IV, p. 606 et 607. — 2. *Sermons sur le livre de Job*. *Opera* XXXIII, p. 665. — 3. Vol. III. *De gratia et libero arbitrio*, l. V, ch. IV, p. [illegible]. — 4. Non esse omnino idem facere bonum morale et observare praeceptum secundum substantiam. — 5. Ut si quis amico restituat depositum, ut illo ipse a furibus spolietur. — 6. Vol. III. *De gratia et libero arbitrio*, liv. V, ch. IX, p. 607.

selon une certaine honnêteté morale (*secundum moralem quandam honestatem*)[1]. » — Et entre toutes ces moralités, moralité selon la dilection de Dieu, moralité méritoire auprès de Dieu, moralité selon une certaine honnêteté morale, que devient la moralité tout court ?

4. En réalité, — et ici, dans la conséquence ultime et la plus grave de leurs systèmes, le catholicisme romain rejoint le pélagianisme pur, — il n'y a pas de moralité proprement dite, de caractère moral ; pas d'*état*, rien que des *actes*. Selon le principe fondamental de Pélage, la liberté reste dans un perpétuel équilibre. Le libre-arbitre nous dit Bellarmin, « c'est la faculté de l'âme indéterminée et libre de faire les deux contraires (*indeterminata et libera ad utramque partem*), et pour cela libre de nécessité[2]. » Le libre-arbitre, l'homme le conserve quoi qu'il fasse, le possède toujours. Les péchés sont des actes successifs et isolés qui, en se répétant, ne créent pas un état, ne détériorent pas la nature proprement dite de l'homme. Le péché reste à la superficie de la nature humaine et n'atteint pas ses profondeurs. En un mot, il n'y a pas entre la nature de l'homme et son péché le rapport qu'il y a entre l'arbre et son fruit.

Or ici, précisément, le catholisme romain rencontre l'Evangile, les déclarations fondamentales du Christ lui-même. Alors Bellarmin entreprend une lutte désespérée pour essayer d'obscurcir le soleil.

Les déclarations du Christ nous ont été conservées dans trois passages : Mat. VII, 15-18 ; Mat. XII, 33-35 ; et Luc VI, 43-45. Ce dernier résume tous les autres : « L'arbre qui produit de mauvais fruits n'est pas bon, et l'arbre qui produit de bons fruits n'est pas mauvais, car chaque arbre se reconnaît à son propre fruit. On ne cueille pas des figues sur des épines et on ne récolte pas des raisins sur des ronces. L'homme de bien tire le bien du bon trésor de son cœur, mais le méchant tire le mal de son mauvais trésor, car de l'abondance du cœur la bouche parle. »

Bellarmin écarte le premier texte. Celui-là parle de « faux prophètes ». Or les faux prophètes représentent non des volontés, mais des doctrines (!)[3].... N'insistons pas. — Les deux autres textes suffisent. Et en effet Bellarmin ne peut le nier. Mais, dit-il, on peut en donner trois explications :

1° Le Seigneur n'a pas voulu dire que l'arbre bon ne peut porter aucun fruit mauvais, mais seulement que tous ses fruits ne peuvent être mauvais. Est-ce que les arbres bons ne portent pas quelquefois des fruits mauvais ? par exemple ceux qui n'arrivent pas à maturité, ceux qui sont rongés par les vers ? — Ce qui tendrait à prouver que, dans la pensée du Seigneur, les vignes pourraient produire quelques épines et les ronces quelques raisins !

2° Par le mot arbre, reprend Bellarmin, le Seigneur entend la volonté, actuellement bonne, qui est appelée charité, ou actuellement mauvaise, qui est appelée cupidité. Et alors tout est simple. L'arbre mauvais, la cupidité, ne peut porter que des fruits mauvais. Mais quand l'homme, quoique pécheur, agit par

1. *Ibid.*, ch. x, p. 595. 2. *De gratia*, etc., liv. IV, ch. VI, p. 564. 3. *Ibid.*, liv. V, ch. X, p. 615.

le bien de sa nature (*ex bono naturæ*), il fait [illegible]. — Ce qui tendrait à prouver que, dans la pensée du Seigneur, les ronces cessent quelquefois d'être des ronces pour devenir des vignes, et réciproquement !

3° Par fruits bons, reprend enfin Bellarmin, que l'arbre mauvais ne peut produire, sont désignées les œuvres méritant la vie éternelle (*opera meritoria vitæ æternæ*), etc. Le juste ne peut faire des péchés mortels, à moins qu'il ne cesse d'être juste, et cependant, tout en restant juste, il peut faire des péchés véniels. De même l'impie ne peut faire des œuvres dignes du royaume des cieux, à moins qu'il ne cesse d'être impie, et cependant il peut, tout en restant impie, faire moralement des bonnes œuvres (*facere opera bona moraliter*)[1].

Il était nécessaire de nous arrêter ainsi devant Pélage et Bellarmin, de jeter ce coup d'œil dans les profondeurs du catholicisme romain. Tel était le mal auquel la Réformation apporta son remède. Et dans la mesure où nous aurons compris que le pagano-déisme de Pélage est le fond intime de l'anti-christianisme en général et du catholicisme romain en particulier, dans la même mesure nous pourrons comprendre pourquoi et comment tous les Réformateurs attaquèrent le pélagianisme et affirmèrent le serf-arbitre. A leurs yeux, c'était pour le christianisme une question de vie ou de mort. Le protestantisme, en définitive, fut une explosion d'anti-pélagianisme.

III

Cette explosion, — s'il est permis de parler un peu bizarrement, — c'est le *De servo arbitrio* de Luther. Et les doctrines de la Providence, du serf-arbitre et de la prédestination étant, comme nous l'avons dit, étroitement solidaires, nous résumons ici, — dans son unité, — toute la pensée du Réformateur allemand. Il nous suffira de nous rapporter à ce résumé quand il s'agira, par exemple, de la prédestination.

1. En face de l'humanisme, défenseur du catholicisme romain, en face d'Erasme, Luther pousse à l'extrême la négation du libre-arbitre. — « Est-ce que notre volonté est en quelque façon active (*aliquid agat*) dans les choses qui regardent le salut éternel, ou bien est-elle seulement passive (*tantum patiatur*) sous l'action de la grâce ?... Voilà le nœud (*cardo*) de toute notre discussion ; voilà toute la question[2]. » — « Ici l'homme est purement passif, il ne fait rien, il est fait tout entier[3]. » — « Le libre-arbitre est un mot vide de sens (*inane nomen*), et tout ce qui se fait est de pure nécessité[4]. » — « Ce qu'il est surtout nécessaire et salutaire de savoir pour le chrétien, c'est que Dieu ne prévoit rien d'une façon contingente, mais il prévoit, propose et fait tout par sa volonté immuable, et éternelle, et infaillible[5]. »

1. *De gratia*, etc., liv. V, ch. X, p 616.
2. *M. Lutheri Opera latina*, édit. de Francfort, VII, p. [illegible] — 5. *Ibid.*, p. 133.

Mais, d'autre part, Luther affirme que nous ne sommes pas contraints. « Nous sommes esclaves, serfs (ce qui est la liberté royale), mais de telle façon que nous voulions et fassions volontiers (*lubentes*) ce que le Seigneur veut (*quæ ipse dominus vult*). Si la volonté était contrainte, elle ne serait plus (*quæ si cogeretur voluntas non esset*), car la contrainte est la négation de la volonté (*coactio potius est noluntas*) [1]. »

« Ce ne sont point les bonnes œuvres qui font l'homme bon ; c'est l'homme bon qui fait les bonnes œuvres. Ce ne sont point les mauvaises œuvres qui font l'homme mauvais ; c'est l'homme mauvais qui fait les œuvres mauvaises. Telle est la personne, telles sont les œuvres. Un mauvais arbre, dit Jésus-Christ, ne porte point de bons fruits ; un bon arbre n'en donne pas de mauvais. Il est évident que ce n'est pas le fruit qui porte l'arbre ; c'est, au contraire, l'arbre qui produit le fruit.... S'il est vrai que selon la nature de l'arbre les fruits sont bons ou mauvais, selon la nature de l'homme les œuvres seront aussi bonnes ou mauvaises. Bon, ses œuvres seront bonnes ; mauvais, ses œuvres seront mauvaises. Qui veut de bons fruits doit commencer par planter un bon arbre : de même tout homme qui veut faire le bien doit croire afin de devenir bon [2]. »

Par nécessité et non par contrainte (*necessario non coacte*) : « L'homme ne fait pas le mal malgré lui, il le fait spontanément, volontiers (*libente voluntate*) ; mais il ne peut pas, par ses propres forces, ne pas agir ainsi volontiers et volontairement (*hanc libentiam seu voluntatem faciendi*) [3]. »

2. Comme nous retrouverons la plupart de ces idées chez Calvin, c'est le moment d'en fixer exactement le sens. Et nous ne pouvons mieux faire que de nous approprier les réflexions d'un penseur original, profond et trop oublié, J. Milsand : « Le pamphlet *De servo arbitrio*, dit-il, marque la ligne de partage du passé et du présent [4]. » Pélage, le moine catholique, était le fils légitime des philosophes païens de la Grèce ; il a été le père authentique des philosophes révolutionnaires du dix-huitième siècle, tout particulièrement de Rousseau.

D'après cette psychologie non interrompue, qui domine aujourd'hui, et qui doit être appelée pagano-catholique, l'homme naît sage et vertueux ; et il reste foncièrement sage et vertueux. Ce qui est mauvais, c'est ce qui est hors de l'homme : les théories fausses, disent les philosophes grecs ; l'exemple, dit le docteur catholique ; la société, dit le philosophe radical. Mais les hommes peuvent faire ce qu'ils veulent ; on peut leur faire faire ce que l'on veut. Il suffit qu'ils soient suffisamment instruits et qu'il y ait des lois suffisamment bonnes, une bonne constitution. Beaucoup d'instruction et quelques révolutions, c'est assez !

La psychologie pélagienne dit à l'homme : tu peux te conduire à moitié, par

1. *Ibid.*, p. 157.

2. Le livre de *La liberté chrétienne* du docteur Martin Luther avec l'épître dédicatoire au pape Léon X et une notice historique par F. Kuhn, 1879, p. 49, 50, 51.

3. *M. Lutheri Opera latina*, VII, p. 156.

4. J. Milsand, *Luther et le serf-arbitre*, 1884, p. 2. Ces pages ont d'abord été publiées dans la *Critique religieuse*, 1884, de Ch. Renouvier,

ta seule raison, et, pour l'autre moitié, l'Eglise est là, qui connait les chemins par lesquels tu iras au ciel. — C'est la psychologie pélagienne qui dit encore à l'homme : ton cœur est bon, ce qui est mauvais, c'est seulement tel ou tel acte. L'important est donc de veiller sur les actes : une bonne casuistique, doublée d'une bonne discipline, tout est là. — Et voilà comment les jésuites ont toujours été les meilleurs pélagiens : un pouvoir qui éclaire et un pouvoir qui dirige.

Mais du même coup on voit que la psychologie politico-radicale n'a pas eu grand effort à faire pour s'accommoder à cette psychologie romaine. Il lui suffit de remplacer l'Eglise par la Société ou l'Etat ; on voit aussi comment les défenseurs du libre-arbitre, selon Pélage, anciens païens, modernes jésuites ou non moins modernes libres-penseurs, ont été et sont les grands agents des servitudes modernes.

En face se dressent les Réformateurs, le pied fermement posé sur le terrain expérimental. Ils constatent que leurs pensées, leurs affections, ne leur viennent pas des choses ou de leur caprice, mais qu'elles proviennent de leur « manière d'être », de leur « nature », et qu'il ne leur est pas possible de se transformer, de changer, à volonté, cette manière d'être, cette nature.

Aux actes isolés, bons ou mauvais, à la conception pélagienne et atomistique de l'homme, ils substituent un cœur bon ou mauvais, inspirateur des actes, la conception organique de la nature, de la personne humaine. A la liberté toujours renouvelée des actes, ils substituent la force constante de la nature.

L'homme est une nature. Or cette nature est corrompue. Et de la nature corrompue découlent nécessairement ou spontanément, — ces deux termes sont synonymes, — les actes mauvais. De l'extérieur, la pensée est ainsi ramenée à l'intérieur, et des manifestations sporadiques de la vie au centre, à la source même de la vie. Alors qu'importent les règles, les lois, les constitutions, tout ce qui est extérieur ? Vains palliatifs! Le mal est au fond de la nature humaine; la nature humaine est esclave du mal.

C'est à cette profondeur que la vue des Réformateurs pénètre la réalité, et l'on comprend leur pitié et leur colère pour la désastreuse superficialité de la psychologie pagano-catholique. Or, c'est la moitié du salut que de connaître le vrai mal.

Et voici l'autre moitié : L'homme ne peut changer sa nature, mais cela ne veut pas dire que la nature humaine ne puisse pas être changée. La nature humaine est au contraire susceptible d'un changement profond, radical : c'est la conversion, la nouvelle naissance, œuvre de Dieu.

L'homme est comme un arbre : la grande comparaison du Christ, à laquelle reviennent sans cesse les Réformateurs. L'arbre ne donne pas des fruits au hasard, par caprice. Il donne des fruits selon sa nature. Un bon arbre donne de bons fruits et un mauvais arbre donne de mauvais fruits.

Ainsi la psychologie chrétienne de la Réformation, ramène tout à la personnalité morale de l'homme. Le bien, le mal, ce n'est pas une question d'acte, c'est une question de personnalité.

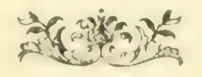
La personnalité humaine est retrouvée dans sa vitalité interne, large et puissante. L'homme se relève, brisant les mille fils ténus, avec lesquels les casuistes et tous les pagano-catholiques, lilliputiens d'un nouveau genre, ont cru le lier. — Et cet homme retrouve cette personnalité morale! Après l'avoir abaissé dans la corruption, la Réforme l'élève, l'exalte dans la sanctification.

Et tout cela est au fond du cœur ; tout cela est intime ; tout cela est organique ; tout cela est vivant.

Du coup tombent les casuistiques, et les règles minutieuses et hypocrites, et les changements de constitution, et les révolutions extérieures, et les dictatures. Milsand l'a dit dans un mot profond : « L'idée de la conversion rend impossible l'idée de la dictature [1]. »

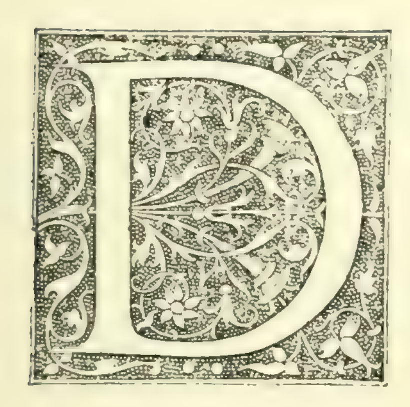
Et il arrive à écrire : « Le fatalisme, qui a été si souvent reproché à la Réforme, aboutit à la plus immense des espérances, à la vivifiante idée que l'homme peut être régénéré. Loin d'écraser l'homme, comme le déterminisme de Comte, loin de conclure avec Littré que nous sommes irrémédiablement esclaves des propriétés inhérentes aux choses, et que notre rôle est de n'employer nos facultés qu'à connaître les choses, pour n'employer ensuite nos énergies qu'à subir avec résignation ce que nous ne pouvons pas changer et à exploiter au profit de notre bien-être ce qui se laisse exploiter, loin, enfin, de nier le libre-arbitre à la seule fin d'affirmer la souveraineté de la force et du savoir-faire, la doctrine de la Réformation nous conduit, par la négation du libre-arbitre, à la plus haute, à la plus fructueuse des morales, à une morale qui signifie que la confiance au savoir-faire ne sert qu'à nous perdre, que le bien-faire, comme la bienveillance, ne nous suffisent pas ; que notre rôle est de nous accuser nous-mêmes, d'user de toutes nos facultés et de toute notre expérience pour acquérir conscience de nos aveuglements et de nos impuissances, puis de laisser à Dieu, qui ne demande que le bon désir, le soin de nous donner par la Bible, par l'expérience, par les leçons des événements, les lumières et les forces que nous ne pouvons pas nous donner nous-mêmes. » L'arbre qui porte de mauvais fruits est aussi incapable de changer ses fruits en gardant sa nature que de changer sa nature pour se procurer l'avantage de porter de bons fruits ; mais Dieu est miséricordieux pour les hommes ; à la seule condition que nous soyons mécontents de notre nature, nous pouvons par la greffe de la Foi devenir un bon arbre, qui ne peut porter que de bons fruits [2]. »

1. Milsand, p. 37. — 2. *Ibid.*, p. 26-27.



SECONDE PARTIE

Calvin et le libre arbitre.



D'UNE manière générale, Calvin professe sur le serf-arbitre les mêmes idées que Luther. Il se borne à adoucir quelques-unes des expressions du Réformateur allemand [1].

« Le principal poinct en toute la matière,... dit-il, nous le défendons encores aujourd'huy en la sorte qu'il a esté proposé au commencement par Luther et les autres : et mesme, quant aux autres que j'ay dit n'estre pas tant nécessaires à la foy, il n'y a rien de changé, de ce que Luther en avoit enseigné, sinon qu'on a tellement adouci la façon de parler, que personne n'en peut justement prendre occasion de scandale [2].... » — « Luther voyoit le monde si assopi... comme d'une léthargie mortelle, que pour le resveiller il n'estoit point question d'y aller par paroles ou par cri, mais à haut son de trompe, avec tonnerres et foudres [3]. »

Mais il nous faut examiner de plus près la pensée propre de notre Réformateur.

I

Il en est, dit Calvin, de la volonté comme de l'entendement. « Semblablement la volonté, pource qu'elle est inséparable de la nature de l'homme, n'est point du tout [pas totalement] périe (*non periit*); mais elle est tellement captive, et comme garrotée sous meschantes convoitises, qu'elle ne peut rien appéter de bon (*nihil rectum appetere*) [4]. » — « Il nous fault considérer... si la liberté de l'homme est tellement du tout (*penitus omni ex parte*) corrumpue et viciée, qu'elle ne puisse engendrer que mal, ou bien s'il y en a quelque portion entière

1. « Les écrits réformés se gardent de certaines expressions de Luther, rudes et prêtant pour le moins à malentendu, auxquelles la Formule de Concorde avait conféré une autorité symbolique. La Confession helvétique postérieure (1562), blâme les Manichéens de dépouiller l'homme de toute activité, et d'en faire comme une pierre et un morceau de bois (*veluti saxum et truncum*). » Müller, *Symbolik*, p. 468. Voir Müller, *Die Bekenntnissenschriften nach der reformirten Kirche*, 1903, p, 179.

2. *Opera* VI, p. 251. *Opuscules*, p. 27[illegible]. — 3. *Ibid.*, p. 249. *Ibid.*, p. 27[illegible]. — 4. [illegible] II, [illegible]

(*particulam aliquam illæsam*), dont procèdent quelques bons désirs[1]. » — Et il répond : « Si nous concédons cela, que l'homme ayt le moindre mouvement du monde à bien, sans la grâce de Dieu, que respondrons-nous à l'apostre, lequel nye que nous soyons ydoines seulement à penser quelque chose de bien ?... Tout ce que forge le cœur humain est entièrement pervers[2]. » — En conséquence, Calvin estime que le plus sage serait d'abolir le mot de libre-arbitre : Les Latins, en se servant des mots *liberum arbitrium*, et les Grecs, en se servant d'un mot encore « plus arrogant » (*multo arrogantius vocabulum*)[3] ont favorisé l'erreur qui consiste à croire « que l'homme est maistre et de son jugement et de sa volunté, pour se pouvoir tourner de sa propre vertu et d'une part et d'autre. » Or « j'ay certes en horreur toutes contentions de paroles, desquelles l'Eglise est troublée en vain ; mais je serois d'advis qu'on évistast tous vocables ès quelz il y a quelque absurdité, et principallement là où il y a danger d'errer[4]. » En conséquence, « si quelqu'un se permet user de ce mot en saine intelligence, je ne luy en feray pas grande controversie. Mais pour ce que je vois qu'on n'en peut user sans grand danger, au contraire, que ce seroit grand proffit à l'Eglise qu'il feust aboly, je ne le vouldroye point usurper, et si quelqu'un m'en demandoit conseil, je luy dirois qu'il s'en abstinst[5]. »

Et cependant le même Calvin a prêché, du haut de la chaire de Saint-Pierre, cet éloge et cette défense de la liberté, de la liberté de choix : « Regardons les biens que Dieu nous a faits.... Car qu'est-ce que nous ayons ce don de consulter ; que nous ayons l'élection pour discerner entre le bien et le mal ; que nous puissions concevoir des choses pour dire : nous ferons ceci ou cela ? Voilà un don excellent dont nous sommes doués. Comme quand nous avons la volonté pour eslire : or çà je trouve cela bon ; et puis, que nous ayons nostre âme qui porte l'image de Dieu imprimée en soy ; que nous ayons tant de belles vertus ; que nous soyons excellens par dessus toutes créatures ? Quand nous considérons cela, ne devons-nous pas estre tant plus incitez à servir Dieu, et luy faire hommage de ces dons tant précieux qu'il a mis en nous[6] ? »

La question se pose donc de nouveau : par la chute et le péché originel, le libre-arbitre est-il totalement ou pas totalement supprimé ? — En réalité, c'est ici qu'aboutissent et se concentrent toutes les discussions précédentes. C'est ici le grand débat.

II

Commençons par les définitions. — Pour Calvin, la volonté peut être qualifiée de quatre épithètes différentes. La volonté peut être dite : 1° contrainte ; 2° libre ; 3° volontaire ; 4° serve.

1° Calvin élimine tout de suite le premier terme : Il n'y a pas, dit-il, de volonté *contrainte*. Quand la volonté est contrainte, elle n'existe pas. « De volonté

1. B¹, p. [illegible] II, II, 26 (dit « volonté » au lieu de « liberté »). — 2. B¹, p. 67. II, II, 27. — 3. B¹, p. 45. II, II, [illegible]. — 4. B¹, [illegible] II, II, 7. — 5. B¹, p. 49-50. II, II, 8. — 6. *Sermons sur le Deutéronome. Opera* XXVI, p. [illegible]

contrainte, il n'y en peut avoir, veu que ce sont choses contraires, volonté et contrainte.... Nous appelons *volonté contrainte*, qui n'incline pas çà ou là de soy-mesme, ne d'un mouvement intérieur de son élection, mais est poussée avec violence par un mouvement venant d'ailleurs [1].... »

2° La volonté *libre* est « une volonté qui a la puissance d'eslire le bien ou le mal [2]. »

3° « Nous nommons *volonté volontaire* [celle] qui s'incline de soy-mesme où on la mène, et non pas y est forcée ou tirée contre son mouvement [3]. »

4° « La *volonté serve* est celle qui, à cause de la corruption, est tenue captive sous la domination des cupiditez mauvaises, en sorte qu'elle ne peut rien eslire que le mal, combien que ce soit volontiers et de son mouvement, non pas estant poussée de violence externe [4]. »

Après avoir déclaré la volonté *contrainte* une contradiction dans les termes, Calvin nie la volonté *libre* et admet une volonté *volontaire*, *mais serve* : « Nous accordons que l'homme a un arbitre, voire et volontaire, tellement que quand il fait mal il le doit imputer à soy-mesme et à l'élection de sa volonté.... Nous nions que cest arbitre soit libre et franc, et ce d'autant qu'à cause de la perversité naturelle en l'homme il tend nécessairement à mal et ne peut appéter que le mal [5]. »

III

Ces définitions sont éclairées d'un peu plus de lumière par la distinction que Calvin établit entre la *contrainte* et la *nécessité*. Pour lui, la liberté volontaire, qui est exclusive de toute contrainte, s'allie très bien à la nécessité.

« De ceci il est aisé à recueillir combien il y a grande différence entre *Nécessité* et *Contrainte*. Car nous ne disons pas que l'homme est tiré à péché contre son gré, mais que sa volonté, estant corrompue, est tenue captive sous le joug de péché, et que pourtant nécessairement il veut le mal. Car là où est servitude, là aussi est nécessité. Mais il y a bien à dire, si la servitude est volontaire, ou bien si elle est contrainte. Or, quant à nous, nous ne constituons ailleurs qu'en la corruption de la volonté ceste nécessité de pécher. Vous voyez donc que *volontaire* et *nécessaire* ne sont pas choses répugnantes, mais se peuvent trouver ensemble [6]. »

Et encore : « Si on parle de *Liberté* pour l'opposer à *Contrainte*, je confesse et afferme constamment qu'il y a libéral arbitre, et tien pour hérétique quiconque sent autrement : si, di-je, on le nomme *libre* en ce sens que l'homme

1. Contre Pighius, *Opuscules*, p. 308-309. — 2. *Ibid.*, p. 308. — 3. *Ibid.* — 4. *Ibid.* — 5. *Ibid.*, p. 308-309. — « Vous trouverez par tous mes livres comme j'enseigne qu'il ne faut point cercher la cause de nostre perdition ailleurs qu'en nous et en nostre volonté perverse. Mais il ne s'ensuit pas qu'il soit en nous de changer nostre volonté, laquelle est du tout ordonnée à mal. » *Responses à certaines calomnies. Opera* VIII, p. 202

6. *Opera* VI, p. 280. *Ibid.*, p. 309. Contre Pighius, *Opuscules.*

n'est pas *contraint*, ou tiré avec violence par quelque mouvement externe à faire ce qu'il fait, mais y va de sa propre volonté [1]. »

Et enfin : « Le maistre des Sentences, pour n'avoir seu distinguer entre Contrainte et Nécessité, a ouvert la porte à cest erreur, qui a esté une peste mortelle à l'Eglise, d'estimer que l'homme pouvoit éviter le péché, pource qu'il pèche franchement [2]. »

IV

C'est donc ici le point particulièrement étrange et difficile de la doctrine de Calvin, rendue peut-être plus étrange et plus difficile encore par sa terminologie. Que faut-il en effet entendre par cette nécessité, qui exclut non pas la liberté mais la contrainte?

Evidemment, il ne s'agit pas d'une nécessité métaphysique, il s'agit d'une nécessité interne, psychologique, d'une nécessité morale, dont nous avons aujourd'hui l'habitude de dire que les termes hurlent de se voir accoupler.

« L'homme, après avoir esté corrompu par sa cheute, pèche voluntairement, et non pas malgré son cœur, ne par contraincte,... par une affection très encline, et non pas estant contrainct de violence.... Sa nature est si perverse qu'il ne peut estre esmeu, poulsé ou mené sinon au mal.... Il est subject à nécessité de pécher [3]. »

L'exemple dont Calvin se sert nous conduit au fin fond du mystère.

« Dieu, dit-il, est nécessairement bon (*necessario bonus*).... La bonté de Dieu est tellement contraincte (*sic connexa*) avec sa divinité, qu'il ne luy est pas moins nécessaire d'estre bon que d'estre Dieu.... Cela n'empesche point la volunté de Dieu estre libre en bien faisant, qu'il est nécessaire qu'il face bien [4]. »

Certes le mystère est réel, mais ce n'est pas Calvin qui l'invente.

Si nous essayons de traduire la terminologie de Calvin dans notre terminologie moderne, peut-être pouvons-nous nous exprimer ainsi. — A l'origine, l'homme a eu le libre-arbitre, la liberté de choix, c'est-à-dire la liberté du bien et la liberté du mal. Avec la chute, l'homme a perdu le libre-arbitre, la liberté de choix. La liberté a été remplacée, non point par la contrainte, mais par la *spontanéité*. Sans y être contraint, mais en vertu des conséquences inévitables de son état de péché, de sa nature devenue mauvaise, l'homme a fait spontanément le mal ; il n'a plus eu que la liberté du mal.

V

La contre-partie de la chute, c'est la grâce : et Calvin ne les sépare pas. Il nous faut donc immédiatement ajouter : Par la grâce, qui modifie l'état de l'homme, et, à la place de sa nature corrompue, lui donne une nature régénérée,

1. *Opera* VI, p. 279. *Ibid.*, p. 307. — 2. 1559. II, III, 5. — 3. 1541, p. 73. II, III, 5. — 4. 1541, p. 72. II, III, 5.

sans y être contraint, mais en vertu des conséquences inévitables de son état de grâce, l'homme fait spontanément le bien. Il possède la liberté du bien.

Sans doute cette simple traduction de termes ne suffit pas pour résoudre les questions. Elle nous montre cependant une chose, c'est que ces questions sont au nombre des plus modernes et des plus graves. Ce sont les éternelles et grandes questions de la philosophie et de la morale. Parlons donc de la grâce.

A la chute totale de la volonté correspond très logiquement la grâce totale.

La grâce, c'est le « remède » par lequel notre perversité est « corrigée et guairie ». Et cette grâce accomplit toute l'œuvre de cette guérison, depuis le commencement jusqu'à la fin.

« Le Seigneur commence en nous son œuvre, inspirant en nos cœurs l'amour, le désir et estude de bien et de justice.... Il parachève son œuvre en nous confermant à persévérance [1]. »

« La première partie des bonnes œuvres est la volonté, l'autre est de s'efforcer à l'exécuter et le pouvoir faire. Dieu est autheur et de l'un et de l'autre.... S'il estoit dit que Dieu baille secours à nostre volonté infirme, il nous seroit laissé quelque chose, mais quand il est dit qu'il fait la volonté, en cela il est monstré que tout ce qui est de bon est d'ailleurs que de nous [2]. »

« Nostre conversion est une création de nouvel esprit et de nouveau cœur [3]. » — « Si, quand le Seigneur nous convertit à bien, c'est comme si on transmuoit une pierre en chair, il est certain que tout ce qui est de nostre propre volonté est aboly, et tout ce qui succède est de Dieu [4]. » — « Si la pierre est si molle qu'en la maniant on la puisse fleschir en telle forme qu'on voudra, je ne nie point que le cœur de l'homme n'ait quelque facilité et inclination pour obéir à Dieu, moyennant que son infirmité soit confermée. Mais si nostre Seigneur par ceste similitude a voulu monstrer qu'il est impossible de rien tirer de bien de nostre cœur, s'il n'est fait tout autre, ne partissons point entre luy et nous la louange, laquelle il s'attribue à luy seul [5]. »

Calvin va plus loin encore, et cette grâce qui prévient, qui accompagne, qui persévère,... cette grâce nous nécessite : « La grâce n'est point seulement présentée de Dieu pour estre rejettée ou acceptée, selon qu'il semble bon à un chacun, mais c'est icelle grâce seule, laquelle induit nos cœurs à suivre son mouvement et y produit tant le chois que la volonté [6]. » — « Il esmeut nostre volonté, non pas comme on a longtemps imaginé et enseigné tellement qu'il soit après en nostre élection d'obtempérer à son mouvement, ou résister : mais il la meut avec telle efficace, qu'il faut qu'elle suive [7]. »

Ainsi nécessité, mais pas contrainte, pour la grâce comme pour la chute. La grâce n'est pas contraignante, elle est nécessitante. A la spontanéité du mal, après la chute, correspond la spontanéité du bien après la grâce.

1. II, III, 6. — 2. *Ibid.*, 9. — 3. *Ibid.*, 8. — 4. *Ibid.*, 6. — 5. II, III, 6 (1541, p. 73-74). — 6. II, III, 13. — 7. *Ibid.*, 10.

VI

Naturellement, à cette doctrine du serf-arbitre et de la grâce, les objections n'ont pas plus manqué du temps de Calvin que du nôtre. Ce sont toujours les mêmes. Nous en signalons brièvement trois.

1° Dieu se moque de nous quand il nous commande la sainteté.

Calvin répond par une conception générale de la loi, conception chez lui très importante, et qu'il nous faut bien noter.

Le catholicisme romain soutient que Dieu ne nous ordonne pas des choses « impossibles (*impossibilia*). » — « Que personne ne dise cette parole téméraire et défendue par les pères sous peine d'anathème : les préceptes de Dieu sont impossibles à observer pour l'homme justifié. » — Conséquence immédiate : l'idéal moral n'est pas absolu : « Quoique dans cette vie mortelle les saints et les justes tombent quelquefois dans des péchés légers et quotidiens (*in levia saltem et quotidiana peccata*), et qui sont appelés véniels, ils ne cessent pas pour cela d'être justes [1]. »

Calvin mérite l'anathème du Concile de Trente : « C'est chose vulgaire, dit-il, de mesurer les facultés de l'homme par ce que Dieu commande, et cela a quelque couleur de raison. Néanmoins je dy qu'il procède d'une grande ignorance. » — « Il n'est pas convenable de mesurer la gloire de Dieu selon nostre faculté, veu que quels que nous soyons, il est toujours semblable à soy-mesme : ami de justice, ennemi d'iniquité ; et quelque chose qu'il nous demande, veu qu'il ne peut rien demander que justement, nous sommes par naturelle obligation tenus d'obéir. Ce que nous ne le pouvons faire, c'est de nostre vice. » Dieu n'a pas « compassé à nostre imbécillité et petitesse la reigle de justice qu'il vouloit donner [2], » c'est-à-dire que la loi est faite pour l'homme normal, et non pour l'homme déchu. Dieu, après la chute, n'entend pas abaisser la loi au niveau de l'homme, il veut élever l'homme au niveau de la loi. — Dire que la loi, c'est ce qui est, la moyenne de ce qui est, en réalité, c'est nier la loi. Pour la maintenir, il faut dire : la loi, c'est ce qui doit être. D'autant plus qu'à côté de ses exigences Dieu place des promesses. « Dieu nous a commandé ce qui estoit par dessus nostre vertu, pour nous convaincre de nostre impuissance [3]. » Et : « Dieu commande ce que nous ne pouvons faire, afin que nous sçachions ce que nous devons demander de luy [4]. » — Et il se trouve que la pensée de Calvin est la pensée de saint Paul ; celle que nous retrouverons plus loin : la loi est un pédagogue qui nous conduit à Christ.

2° Autre objection : Mais alors si Dieu nous incline ainsi nécessairement par sa grâce, à quoi bon prêcher aux hommes ? — Nous retrouverons plus tard l'objection. Pour le moment, Calvin répond par une autre de ses conceptions fon-

1. *Concilium Tridentinum*, session VI, ch., 11. Mansi, vol. 33, p. 36, 37. — 2. II, V, 7. — 3. *Ibid.*, 6. — 4. *Ibid.*, 7.

damentales : Dieu fait tout, mais il le fait en général par des moyens qu'il a ordonnés pour ce résultat. Il faut donc nous servir de ces moyens. — Sans doute, c'est Dieu qui convertit. Mais en général il veut convertir par la prédication de sa parole. Nous devons donc prêcher pour que les hommes soient convertis.

Calvin use d'une comparaison : « Le pain de soy ne peut rien, et la seule bénédiction de Dieu suffit pour nous nourrir.... Nous perdons donc temps de boire et manger ? Toutesfois, afin de n'estre point trop long, je monstreray en trois mots quelle est ceste conséquence. Dieu seul nourrit l'homme : il ne besongne point donc par moyens, c'est-à-dire il ne se sert d'aucuns instrumens à cela. Qui est l'enfant auquel le maistre d'escole ne baillast des verges, s'il faisoit un tel argument ? » — Suit l'application : « Vous oyez d'où procède l'efficace du ministère, à savoir d'une opération secrette du S. Esprit, et non pas du labeur ou effort de l'homme. Vous oyez davantage qu'il ne s'ensuit pas pourtant que l'instrument soit vain, duquel la main de Dieu use pour accomplir son œuvre.... C'est Dieu seul qui besongne, mais d'autant qu'il luy a ainsi pleu, que la vertu de son Esprit fust par manière de dire aucunement enclose en la prédication de l'Evangile, nostre labeur n'est point vain ni inutile, veu qu'il est instrument de sa providence[1]. »

3° Et enfin l'objection suprême : Si le péché « est de nécessité, ce n'est plus péché[2]. » « Si les vices et vertus ne procèdent de libre élection, il n'est point convenable que l'homme soit rémunéré ou puny[3]. »

Ici Calvin se borne à se réfugier sur le terrain de l'expérience morale et à invoquer le sentiment de notre responsabilité. « Il ne chaut, dit-il, si nous péchons d'un jugement libre ou servile, moyennant que ce soit de cupidité volontaire[4]. » — Et encore : « Qu'ils me répondent doncques, s'ils peuvent nier que la cause de leur obstination n'ait esté leur volonté perversè. S'ils trouvent la source du mal en eux, qu'est-ce qu'ils taschent de chercher des causes d'iceluy ailleurs, pour faire à croire qu'ils ne sont point autheurs de leur ruine[5] ? »

Et le grand logicien arrête intrépidement les déductions de sa dialectique. Il y a un fait, un fait d'expérience facile et universelle. Et le fait dit à la dialectique : On ne passe pas !

VII

Encore une fois nous retrouverons ces objections et d'autres encore ; car elles sont soulevées par le dogme de la Providence et le dogme de la prédestination, tout autant pour le moins que par le dogme du serf-arbitre.

En attendant, ce que nous avons à constater n'est pas le moins curieux : Tout à coup, comme par un coup de théâtre, Calvin se contredit, et de même que,

1. *Opera* VI, p. 253. Contre Pighius. *Opuscules*, p. 281, 282. — 2. II, v, 1. — 3. *Ibid.*, 2. — 4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, 11.

pour lui, la corruption totale de la raison et de la volonté n'est pas une corruption totale, de même la grâce, la grâce elle-même, la grâce totale n'est pas totale.

Allons nous asseoir à Saint-Pierre, au pied de la chaire, du haut de laquelle Calvin prononce son *Neuvième sermon sur la première à Timothée :* « Non pas, dit-il, que l'homme mortel renverse ce que Dieu aura establi du ciel ; mais, en tant qu'en nous est, *si nous sommes nonchalans*, nous renversons le conseil de Dieu. » C'est-à-dire, évidemment, que Dieu finit toujours par arriver à son but, à accomplir sa volonté, avec notre aide ou malgré nous. Mais nous pouvons être nonchalans. La grâce peut nous pousser plus ou moins, selon que nous le voulons ou non. « Il ne tient point aux hommes que la grâce de Dieu ne soit anéantie, *quand ils ne la mettent point en effet, ne souffrans de s'assujétir* là où Dieu les a ordonnez [1]. »

Plus précis encore, Calvin continue : « Tous ceux qui cuident se jouer avec Dieu, en la fin il faudra qu'ils sentent une horrible vengeance de ce qu'ils n'auront point gardé ce thrésor inestimable de la foy, qu'après que Dieu les avoit illuminez, qu'il s'estoit déclaré à eux, qu'il leur avoit donné certaine espérance de salut, qu'ils ont jetté cela au vent, qu'ils s'en sont jouez comme d'une pelote. » — Donc dédain, mépris, résistance volontaire de l'homme à la grâce.

Calvin continue encore : « La foy est un bien inestimable.... Advisons, quand Dieu nous l'a donné, d'en faire si bonne garde, qu'il ne nous eschappe point.... Dieu ne nous a point donné la foy, à fin que nous en ayons la jouissance pour un petit de temps seulement, et puis après que nous en soyons privez ; il veut que la possession en soit permanente. Et comment le sera-elle ? Le moyen nous est ici déclaré. C'est qu'en toute révérence nous marchions quand Dieu nous a monstré le chemin du salut, que nous cheminons selon luy, que nous n'ayons point d'hypocrisie en nous. »

Ainsi la volonté de Dieu est claire : il nous donne sa grâce pour toujours. Et le *moyen* par lequel nous devons la garder, c'est de cheminer en révérence ; comme il l'ajoute, c'est que « nous n'ayons point mauvaise conscience, que nous ne vilipendions point ce thrésor de la foy. » — Et pour tout cela, il nous faut veiller, être sur nos gardes. Alors « Dieu nous donnera une fermeté invincible. »

« Apprenons de tellement faire nostre profit de ce passage, qu'un chacun de nous se tiene en bride courte, et voyant que le monde est aujourd'huy si plein de corruption, que nous soyons tant plus sur nos gardes et que nous ayons ceste intégrité, de laquelle nostre foy soit munie, afin que le diable n'ait point d'accès à nous, ni d'entrée. » — « De nostre costé soyons sur nos gardes, veillans soigneusement, afin que nous ne soyons surprins [2]. »

Autre exemple : La foi est un « don », pas « commun à tous ». Et ce n'est pas assez que Dieu nous « convie », nous « attire » ; il faut qu'il nous donne « l'affection de suivre le bien », car de nous-mêmes nous ne sommes pas capa-

1. *Opera* LIII, p. 101. 2. *Ibid.*, p. 107-112.

bles « de recevoir ce qui est bon et vray et profitable à nostre salut. » — Et cependant, c'est un « miracle » particulier, quand Dieu fait grâce à ceux « qui se sont déçeus en erreurs ». Et une fois que nous avons connaissance de l'Évangile, « nous sommes admonestez d'avoir les yeux ouverts. » Et pourquoi ? Parce que, « si, à nostre escient, nous souffrons d'estre séduits et trompez, » le mal augmente. Il nous faut donc « prévenir » la vengeance de Dieu. « Et comment ? qu'un chacun advise d'estre sur ses gardes[1]. » — La grâce ne fait donc pas tout ?

VIII

Faut-il faire la psychologie de ces croyances et de ces croyants ?

Tout d'abord, et tout au moins, on voit jusqu'à quel point c'est ne rien dire que de dire : Calvin nie le libre-arbitre. De quel libre-arbitre s'agit-il ? Pourquoi le nie-t-il ? Et comment ?

Calvin exagère et rend ses lecteurs attentifs au danger qu'il y aurait à exagérer. — La corruption totale n'est pas totale. — Cette nature si corrompue en toutes ses parties a des parties merveilleuses de grandeur. Et la grâce qui nous nécessite, ne nous nécessite pas : A nous d'être sur nos gardes.

C'est fort contradictoire. Seulement n'y a-t-il pas lieu de se demander : les deux termes de la contradiction sont-ils sur le même terrain ? N'y a-t-il pas d'un côté une expérience pure et simple, l'expérience morale de la responsabilité, et de l'autre côté le postulat philosophique d'autres expériences, les expériences religieuses de notre culpabilité, de notre impuissance, de la souveraineté de Dieu ? Alors la contradiction serait apparente, et non réelle : et on comprendrait que toutes ces antinomies, jetées dans le creuset de la vie, aboutissent mystérieusement, et pas illogiquement, à un résultat, à une conception morale supérieure.

Cette conception, c'est celle de la moralité, état, caractère, et non poussière d'actes isolés. Les actes dépendent de l'homme, et c'est l'homme, la nature de l'homme qui est bonne ou mauvaise.

Et quant au niveau de la moralité, il est si haut, si haut, que l'homme actuel, l'homme déchu, ne peut plus l'atteindre par ses propres forces. Le paganisme, le pélagianisme, le catholicisme romain, abaissent la morale, au moins en ce sens qu'ils la déclarent accessible à l'homme. Et même cette morale accessible n'a-t-elle pas deux degrés, la morale des conseils à l'usage des meilleurs et la morale des préceptes à l'usage des inférieurs ? — Il faut voir avec quelle véhémence Calvin proteste :

« Ils sont préoccupez de ceste imagination diabolique, que Dieu ne commande rien qui ne soit possible aux hommes ; et font là comme un contrepois ou une balance du franc-arbitre, et de tous les commandemens de Dieu. Qu'ils

1. *Sermons sur le livre de Job. Opera* XXXIII, p. 758-761.

regardent : ne pouvons-nous point cela ? Dieu donc ne l'a point commandé, et ne le doit point faire : et ce seroit excéder mesure, s'il l'avoit fait. Voire, comme si Dieu avoit perdu son droict, quand nous serons si corrompus et pervers de ne pouvoir accomplir ce qu'il a ordonné [1]. »

Non, non ! La morale est immuable, absolue, si parfaite que les anges eux-mêmes ne sauraient la pratiquer. Ecoutons Calvin commenter en termes vraiment prodigieux le texte de Job XV, 15 : « Voici il ne trouve point fermeté en ses saincts [en ses anges] et les cieux ne sont pas nets devant lui. » « Ainsi qu'un poisson se nourrist d'eau, les hommes sont confits en péché et iniquité. Prétendront-ils donc de se justifier devant Dieu ? Car il faut en premier lieu qu'ils soyent plus nets et plus purs que les anges ; il faut qu'ils surmontent la clarté du soleil et des estoilles, veu que les cieux mesmes sont infects devant Dieu quand on voudra faire comparaison [2]. »

La moralité angélique dont Dieu se contente n'est qu'une morale inférieure : « Dieu, en nous jugeant, use de ceste mesure qu'il a mise en sa loy, c'est assavoir que nous l'aimions de tout nostre cœur, de tout nostre sens, et de toutes nos vertus. Voilà donc une *justice moyenne*, de laquelle Dieu se contente, quand il est question de juger les anges et les hommes [3]. » Selon cette justice nous sommes tous coupables. « Or les anges selon ceste justice-là sont acceptez de Dieu. Et pourquoy ? D'autant qu'il n'y a nulle tache en eux, ne macule, que tous leurs désirs ne s'adonnent qu'à ce but que Dieu soit servi et honoré, qu'ils s'employent là entièrement.... Mais il y a *une justice plus haute* en Dieu, laquelle surmonte toutes créatures, qu'il n'y a anges qui y puissent satisfaire, et ne se faut point esbahir de cela : car quelle comparaison y a-il d'une chose infinie à celle qui est finie ? Voilà les anges, combien qu'il y ait une gloire grande en eux, toutesfois si est-ce qu'ils sont créatures. Et qu'est-ce de Dieu ? C'est une chose infinie, que quand nous y pensons il faut que nous soyons ravis en estonnement. Ainsi donc ne nous esbahissons point que la justice de Dieu soit si haut, que quand toutes créatures viendront là, lors tout ce qui sera trouvé en elles ne sera rien, mais mériteront d'estre anéantis [4]. »

Est-il possible de trouver quelque chose de plus caractéristique, de plus saisissant, même pour l'imagination ? En prêchant le serf-arbitre, Calvin veut dire que le ciel même, dans son immense pureté, est souillé ; que les anges mêmes n'atteignent pas cet idéal de moralité que le calviniste doit avoir devant les yeux. — Mais en fait, il se trouve bien que, selon la déclaration de notre Réformateur, nous sommes « plus vivement picqués et incités [5] » à bien faire, que par tous les autres systèmes dépourvus de ces troublantes antinomies.

1. *Sermons sur le Deutéronome. Opera* XXVIII, p. 14. — 2. *Sermons sur le livre de Job. Opera* XXXIII, p. 724, 725. — 3. *Ibid.*, p. 725. — 4. *Ibid.*, p. 725, 726.

5. Sur l'objection que le calvinisme devrait pousser à l'inaction, à la paresse morale, voir plus loin. — « La bonté que Dieu nous déclaire en sa parolle ne nous doit point rendre lasches, ni paresseux ; mais plustost nous doit estre un aiguillon pour nous inciter à venir à luy, afin que sa saincte alliance ne soit point rompue de nostre costé, et par nostre faute. » *Sermons sur le Deutéronome. Opera* XXVI, p. 526.

En fait ! Qu'on veuille le comprendre, ou qu'on s'y refuse, la doctrine réformatrice, et tout particulièrement la doctrine calviniste du serf-arbitre, a été la doctrine de la personnalité responsable, de la vie intérieure, de la moralité qui ne se contente pas de quelques actes, mais réclame toute la vie, tout le caractère, tout le cœur, de la moralité qui pousse vers des hauteurs toujours plus hautes. Et c'est du haut de ces sommets inaccessibles qu'a soufflé sur le monde le vent pur et fort seul capable de balayer les miasmes, les brouillards impurs de la casuistique, de l'impersonnalité et de toutes les morales au rabais.



Livre quatrième.

LA LOI

CHAPITRE PREMIER

Le Décalogue.

I. Les trois règles d'interprétation. — II. Morale religieuse et non indépendante. — III. Les dix commandements.

I



L faut que l'homme estant perdu en soy, cherche sa rédemption en Jésus-Christ, » c'est le titre du chapitre VI de la seconde partie de l'*Institution*. Et c'est pour aider l'homme dans cette recherche que Dieu lui a donné la loi : « Non pas pour arrester le peuple ancien à soy [à la loi], mais pour nourrir l'espérance de salut qu'il devoit avoir en Jésus-Christ, jusqu'à ce qu'il veinst. » Tel est le titre du chap. VII.

C'est la pensée de saint Paul : La loi « pédagogue » qui conduit à Christ. (Gal. III, 24.)

Seulement, il faut bien comprendre la loi. Comment ? En tenant compte de trois règles.

1° Lorsque Dieu désigne un cas spécial, il entend parler de tous les cas. « En tous les préceptes, il est si notoire qu'une partie est mise pour le tout, que celuy qui en vouldroit restreindre l'intelligence selon les parolles seroit digne d'estre mocqué. » L'exposition de la loi, « la plus sobre qu'on la puisse faire, passe [donc] oultre les paroles. » Seulement il faut se défier des « gloses humaines » et déclarer « fidèlement le pur sens naturel du Législateur. » Comment y arrivera-t-on ? En considérant, dans chaque précepte, « à quelle fin il nous est donné de Dieu [1]. »

2° Lorsque Dieu formule une défense, il entend nous donner un ordre. « Si cela plaist à Dieu, le contraire luy desplaist. Si cela luy desplaist, le contraire luy plaist. S'il commande cela, il deffend le contraire. S'il deffend cela, il

1. Bt, p. 120. II, VIII, 8.

commande le contraire[1]. » — Si Dieu interdit le péché le plus « villain et désordonné, » c'est « pour nous faire détester le péché de plus grand courage[2], » pour nous réveiller et même exciter en nous le sentiment d'horreur, d'abomination.

3° Lorsque Dieu énumère des actes, des faits naturels, il veut nous élever aux choses spirituelles. « L'honnesteté extérieure » est le commencement; mais il s'agit d'arriver « à la justice intérieure et spirituelle. » Dieu est « législateur spirituel »; il ne « parle pas moins à l'âme qu'au corps. » Derrière l'acte, il y a l'*intention*. Les lois humaines s'occupent de celle-ci; toutefois elles ne vont pas plus loin que les *volontés* qui « vienent en avant », à l'exécution. La loi divine va plus loin, remonte plus haut, et, derrière les intentions, les volontés plus ou moins révélées, elle recherche « les cogitations secrettes ». Ce qu'elle veut « réprimer », ce sont « nos âmes »[3].

Ces trois règles ne sont pas inventées capricieusement. « Nous suyvons Christ, dit Calvin, qui est très bon expositeur » de la loi. Celle-ci est donc à la fois particulière et générale, négative et positive, matérielle et spirituelle[4].

II

Naturellement Calvin n'oublie pas la division de la loi en deux tables, ces deux tables qu'il retrouvera pour ainsi dire dans l'Oraison dominicale. — La première table dit les « offices dont nous sommes redevables à Dieu, pour honorer sa majesté »; la seconde dit les offices « que nous devons à nostre prochain, selon charité. » Et à ce propos il développe les arguments contre tout ce qu'on peut appeler du nom moderne de « morale indépendante ».

« Le premier fondement de justice est l'honneur de Dieu.... Ce seroit en vain que nous prétendrions justice sans religion;... [ce serait] un corps sans teste. Combien qu'à dire vray, religion, non seulement est le chef de justice et vertu, mais en est quasi l'âme pour luy donner vigueur[5]. » La crainte de Dieu, l'obéissance à Dieu, l'amour de Dieu, voilà le *principe*, le *fondement*, la *source*, l'*esprit* de la justice vis-à-vis des hommes.

III

Le « proesme[6] », ou début de la loi, indique, en faveur du « droit que Dieu a de commander » : 1° Sa majesté. — 2° Son amour; *ton* Dieu; c'est ce qui est expliqué par les déclarations comme celles-ci : « Je seray leur Dieu, et ils seront mon peuple[7]; » « je vous ay esleus pour mon peuple. » — 3° Ses bienfaits. « Il récite le bien qu'il a faict à ses serviteurs; » il leur rappelle qu'il est « autheur

1. B[F], p. 121. *Ibid.* 2. B[F], p. 122. II, VIII, 10. 3. B[F], p. 118, 119. II, VIII, 6. 4. B[F], p. 119. II, VIII, 7. — 5. B[F], p. 122. II, VIII, 11. — 6. B[F], p. 125. II, VIII, 13.

7. « Après il se dit nostre Dieu (répète l'enfant au catéchisme), pour nous rendre sa doctrine amiable. Car s'il est nostre Sauveur, c'est bien raison que nous luy soyons peuple obéissant. » *Opera* VI, p. 53.

de leur liberté », de leur « rédemption ». Or « la servitude d'Egypte, où a esté le peuple d'Israël, estoit une figure de la captivité spirituelle en laquelle nous sommes tous détenuz. » La rédemption matérielle par Moïse est une figure, une ombre de la rédemption spirituelle par Christ [1].

Premier commandement. — Sens négatif : Pas de dieux étranges. — Sens positif : Rendre à Dieu le vrai service, qui consiste en quatre points principaux : « Adoration, fiance, invocation et actions de grâces [2]. »

Second commandement. — Sens négatif : Pas de superstitions ; ce qui est spécifié, « c'est le vice le plus notable en cest endroit, l'idolâtrie externe. » — Sens positif : Ce précepte « nous réduit au droict service, qui est deu à Dieu, asçavoir spirituel, et tel qu'il l'a institué [3]. »

Troisième commandement. — Sens négatif : Pas de mépris ou d'irrévérence pour le nom de Dieu. — Sens positif : Recommandation et honneur singulier.

Il est spécialement parlé du jurement, non pas du faux serment, dont il sera question dans la seconde table, mais « d'une attestation de Dieu, pour confermer la vérité de nostre parolle. » Quand elle est « deuement faicte », elle est une « espèce de glorifier Dieu », et n'a rien de répréhensible. « Et est à bon droict qu'en invoquant le nom de Dieu en tesmoignage, il est dict que nous testifions nostre religion envers luy. Car en telle sorte nous le confessons estre la vérité éternelle et immuable, » et nous déclarons qu'il « congnoist seul les cœurs » [4].

En conséquence, Calvin admet la légitimité du jurement public et du jurement privé, du « serment véritable », quand il n'est pas « superflu » [5]. Le Seigneur « luy-mesme, qui a représenté en toute sa vie la perfection qu'il a commandée, n'a point eu horreur de jurer quand la chose le requéroit ; et ses disciples, que nous ne doubtons point avoir gardé sa reigle, ont suyvy un mesme exemple [6]. » — Ainsi, « de condamner les sermens particuliers, qui se font sobrement ès choses nécessaires [« à sçavoir quand il est question de maintenir la gloire de Dieu, ou conserver charité envers les hommes »], avec révérence, c'est une chose trop périlleuse, veu qu'ilz sont fondez sur bonne raison et exemples de l'Escriture [7]. »

Quatrième commandement. — L'institution du sabbat avait *trois* buts :

1° « Figurer au peuple d'Israël le repos spirituel [8]. » — Cette « figure » était

1. Bf, p. 125, 126. II, VIII, 13, 14. — Luther avait dit : « Le texte nous montre clairement que les Dix commandements ne nous regardent pas, car Dieu ne nous a jamais conduits hors d'Egypte : il n'a conduit hors d'Egypte que les Juifs. » (Erl. édit., *Deutsche Schriften*, XXXIII, 9.) Une de ces boutades faciles à mal comprendre et à exploiter. — 2. II, VIII, 16.

3. II, VIII, 17. — « Que signifie-t-il par jalousie ? — Qu'il ne peut endurer compagnon. Car comme il s'est donné à nous par sa bonté infinie, aussi veut-il que nous soyons entièrement siens. Et c'est la chasteté de noz âmes d'estre consacrées et dédiées à luy. D'autre part, c'est une paillardise spirituelle de nous destourner à quelque superstition. » *Opera* VI, p. 57.

4. Bf, p. 139. II, VIII, 23. — 5. Bf, p. 140. II, VIII, 25. — 6. Bf, p. 142. II, VIII, 26. — 7. Bf, p. 143. II, VIII, 27. — 8. Bf, p. 144. II, VIII, 28.

l'essentiel, avait « le principal lieu » dans l'institution sabbatique. Aussi à l'ordre, le Seigneur ajoute l'exemple. Moïse dit que le Seigneur s'est reposé le septième jour, « et il n'en mect plus d'autres après pour luy déterminer sa fin. » Ce sabbat est donc éternel. « Nous le commençons icy et le poursuivons journellement [1]. »

Or précisément cette « figure » du sabbat a été abolie par l'avènement de Christ. Désormais, « la substance de la vérité n'est point contente d'un jour, mais requiert tout le cours de nostre vie, jusques à ce qu'estans du tout mortz à nous-mesmes, nous soyons rempliz de la vérité de Dieu. Dont il s'ensuyt que toute observation supersticieuse des jours doibt estre loing des chrestiens [2]. » — « Maintenant nous ne sommes plus astreints à ceste servitude ancienne d'observer le jour du repos. » — « Nous ne sommes plus tenus en ceste cérémonie, » ce qui nous oblige « tant plus à regarder au principal. » Cette « liberté grande, laquelle nous a esté acquise par la mort et passion de nostre Seigneur Jésus-Christ, » doit nous apprendre « de nous dédier soigneusement à luy [3]. »

Quant aux deux autres buts de l'institution sabbatique, ils conservent leur valeur, et conviennent « également à tous les siècles ».

2° Le Seigneur a voulu « qu'il y eust un jour arresté, auquel les fidèles convinssent [se réunissent] pour... ouyr les prédications, faire les oraisons publiques, célébrer les sacremens.... » Cette « police des jours » est absolument nécessaire encore aujourd'hui « pour l'honnesteté et l'ordre » [4].

Les anabaptistes protestaient. « Aucuns entendemens légiers, dit Calvin, se tempestent aujourd'huy à cause du dimenche. » Ils parlent de « Judaïsme ». Calvin répond : « Sans Judaïsme nous observons le dimenche.... nous ne l'observons pas d'une religion estroicte,... mais nous en usons comme d'un remède nécessaire pour garder bon ordre en l'Eglise [5]. »

Il y a toutefois une différence entre le dimanche, selon Calvin, et ce que l'on appelle aujourd'hui le dimanche calviniste. Celui-ci remonte aux puritains et à Knox [6].

D'abord Calvin ne tient pas absolument au jour. Sans doute, « les anciens n'ont point choisi le dimanche, pour le substituer au sabbath, sans quelque considération [7], » celle de la résurrection du Sauveur. Toutefois, « je ne m'arreste point, ajoute-t-il, au nombre septième, pour assubjectir l'Eglise en quelque servitude, car je ne condamnerois point les Eglises qui auroient d'autres jours solemnelz pour s'assembler (*quæ alios conventibus suis solennes dies habeant*), moyennant qu'il n'y ayt nulle superstition. » L'essentiel, c'est que « nous méditions en toute nostre vie un perpétuel repoz de noz œuvres, à ce que Dieu besongne en nous par son Esprit [8]. »

1. Bᶠ, p. 146. II, VIII, 29, 30. 2. Bᶠ, p. 147. II, VIII, 31. 3. *Sermons sur le Deutéronome. Opera* XXVI, p. 286, 287, 288. 4. Bᶠ, p. 144, 147. II, VIII, 28, 32. 5. Bᶠ, p. 148. II, VIII, 33. 6. K. Müller. *Symbolik*, p. 404. 7. II, VIII, 34.

8. Bᶠ, p. 149. II, VIII, 34. — Luther va plus loin : « Il admet le cas où quelqu'un se procurerait du repos pour méditer la parole de Dieu, autrement que par le repos du dimanche, où quelqu'un n'aurait

Toutefois, malgré cette sorte d'hésitation, Calvin se déclare pour l'observation du dimanche. « Si nous faisons (?) le dimanche à faire bonne chère, à nous jouer, et aller à l'esbat, Dieu sera-il bien honoré en cela ? N'est-ce point une mocquerie, et mesmes n'est-ce point une prophanation de son nom ? » — « Le dimanche nous doit servir comme d'une tour, afin de nous faire monter en haut pour contempler de loin les œuvres de Dieu, quand nous ne sommes empeschez ni occupez en rien que soit, que nous ne puissions estendre tous nos sens pour cognoistre les biens, et les grâces qu'il nous a eslargies. »

« Il nous faut assembler à certain jour, pour faire confession publique de nostre foy,... nous ne sommes point astraints au septième jour.... Nous devons observer ceste police d'avoir quelque jour la sepmaine, soit un, soit deux, car on laissera tout cela en la liberté des chrestiens. »

C'est-à-dire qu'on peut avoir plusieurs cultes, plusieurs sermons par semaine. Quant à ceux qui viennent cinq ou six fois l'an au sermon, voici ce que Calvin en dit : « Et pourquoy faire ? Pour se mocquer de Dieu et de toute sa doctrine. Il est vray que ce sont des porceaux qui viennent infecter le temple de Dieu, et mériteroyent plustost d'estre en des estables ; qu'il vaudroit mieux qu'ils se tinssent en leurs cavernes puantes ; bref, il vaudroit mieux que telles canailles, et poacres fussent du tout retranchez du temple de Dieu, que de se venir ainsi mesler en la compagnie des fidèles [1]. »

3° Le Seigneur a voulu donner un jour de repos, de relâche [2]. — Quand Dieu nous dit : « Tu travailleras six jours », « ceci ne doit pas se prendre comme si Dieu nous commandoit [simplement] de travailler. Vray est que nous sommes nais à cela,... Dieu a donné aux hommes pieds et mains ; il leur a donné industrie. Et mesme devant le péché, il est dit qu'Adam a esté mis au jardin pour le cultiver.... Cela est contraire à nostre nature, d'estre comme des troncs de bois inutiles. » Quand le Seigneur nous dit : tu travailleras six jours, il veut nous montrer « qu'il ne nous faut point plaindre de luy donner et dédier un jour certain, quand il nous en laisse six pour un. »

Comme ce commandement est dans la première table, il doit se rapporter à Dieu. C'est là son « intention principale ». Toutefois il y a un « accessoire », c'est le devoir de charité. « De superabondant », « encore », il y a « un bien survenant,... c'est assavoir que vostre famille n'ahannera pas toujours ; car il faut quelque repos pour vos serviteurs, et chambrières, et pour vostre bestial. Vous aurez donc cela comme de superabondant. »

Pour être accessoire, cette considération de charité n'en est pas moins importante, et Calvin se plaît à y insister. Elle « s'estend bien loin », dit-il, « car nous ne devons pas seulement l'exposer des serviteurs et chambrières, mais des povres, et de ceux qui ne sont point en authorité ni en crédit, de tous sujets, »

pas besoin de repos, et il dit clairement : Si le sabbat est observé à cause du repos, il est clair que celui qui n'a pas besoin de repos peut rompre le sabbat, et se reposer un autre jour, selon le besoin de la nature. » Köstlin, *Luther's Theologie* (1883), II, p. 84.

1. *Sermons sur le Deutéronome*, *Opera* XXVI, [illegible]

etc. Tous ceux qui sont descendus de la race d'Adam « sont nostre chair et nos os. » De plus, « l'image de Dieu est imprimée en tous hommes. » Quand je veux opprimer quelqu'un, « non seulement donc je mesprise ma chair, mais je note l'image de Dieu, en tant qu'en moy est. » Voilà le grand devoir de la fraternité, de la solidarité. Calvin va plus loin et insiste sur les mots : « te souvenant que tu fus esclave au pays d'Egypte, » « povre esclave ». « Toutes fois et quantes que nous verrons des gens pressez de quelque misère, que ceci nous vienne au devant : Or ça n'ay-je point esté en nécessité aussi bien qu'eux ? Et si maintenant nous estions en tel estat, ne voudrions-nous point estre secourus ? Puisqu'ainsi est donc, nous faut-il exempter d'une telle condition ? C'est pour le moins que nous facions à autruy ce que nous désirons qu'on nous face [1]. »

Cinquième commandement. — Nous devons « porter révérence » à tous les supérieurs. Notre nature, qui « crève d'ambition et d'orgueil, » résiste instinctivement. Alors Dieu, pour « mieulx fleschir et amollir nos cœurs, » pour les amener docilement à cette obéissance, nous propose en exemple l'autorité paternelle, « la supériorité, laquelle est la moins odieuse et plus amyable de toutes [2]. » — Car « tous ceulx qui violent l'auctorité paternelle, ou par mespris, ou par rébellion, sont monstres et non pas des hommes [3]. »

Pas de restriction : « Il ne fault pas regarder si noz supérieurs sont dignes de cest honneur ou non ; car quelquonques qu'ilz soient, ilz ne sont point venuz sans la volunté de Dieu en ce degré, à cause duquel nostre Seigneur nous commande les honorer [4]. » — Et cependant une restriction s'impose : « Il ne nous est point commandé d'obéir à noz parens sinon en Dieu,... car ilz président sur nous, en tant que Dieu les a eslevez, leur communiquant quelque portion de son honneur.... Il faut avoir un mesme jugement de noz princes, seigneurs et supérieurs [5]. »

Sixième commandement. — Sens négatif : Eviter « toute violence et injure et nuysance par laquelle le corps de nostre prochain est blessé. » — Sens positif : « Conserver la vie de nostre prochain. »

Seulement Dieu en ordonnant ainsi « la vraye justice », s'il pense au corps, pense à plus forte raison à l'âme, qui lui est sans comparaison plus précieuse. Donc « l'homicide du cœur est icy deffendu, et nous est commandée l'affection intérieure de conserver la vie de nostre prochain [6]. » — « Quiconques, ou commet par œuvre, ou s'efforce et estudie, ou conceoit en son cœur aucune chose contraire au bien de son prochain, est tenu de Dieu pour homicide [7]. »

Septième commandement. — Sens négatif : « Aucune ordure ou intempérance de la chair. » — Sens positif : « Vie reiglée en toutes ses actions à chasteté et continence [8]. »

1. *Sermons sur le Deutéronome. Opera* XXVI, p. 20[illegible], 301, 303, 304, 305. — 2. Bf, p. 150. II, VIII, 35. — 3. [illegible] II, VIII, [illegible]. — 4. Bf, p. 150. II, VIII, 36. — 5. Bf, p. 152, 153. II, VIII, 38. — 6. Bf, p. 153. II, VIII, 39. — 7. Bf, p. 154. II, VIII, 40. — C'est une espèce « de meurtre intérieur que Dieu nous défend [illegible] ». — 8. Bf, p. 154. II, VIII, 41. — [illegible] : Puis que noz corps et noz âmes sont tem-

Huitième commandement. [illegible] d'autruy. » — Sens positif : « Nous employer fidèlement à conserver le sien à un chascun. Tous moyens dont nous usons pour nous enrichir au dommage d'autruy, quand ils déclinent de la sincérité chrestienne, laquelle doibt estre gardée en dilection, et se desvoyent à quelque obliquité d'astuce, ou de tout autre nuysance, doybvent estre tenuz pour larrecins[1]. »

Et Calvin, par une analyse originale, fait ici rentrer tout ce que nous nous devons les uns aux autres. Ne pas nous acquitter de ces devoirs, c'est un vol.

Le peuple doit à ses supérieurs de leur porter honneur ; les supérieurs doivent au peuple d'avoir « soin et sollicitude » de bien gouverner, d'assurer la paix, la justice.

Les pasteurs doivent aux fidèles bonne doctrine et exemple de bonne vie. Le peuple doit aux pasteurs de les écouter, de les recevoir comme apôtres.

Les parents doivent à leurs enfants de les instruire, de les gouverner « comme leur estans commis de Dieu, ne les traictantz point trop rigoreusement pour leur faire perdre courage, mais les entretenant en douceur et bénignité. » Et les enfants doivent à leurs parents révérence et sujétion.

Les serviteurs doivent à leurs maîtres diligence, service « de cœur, comme servantz à Dieu, » etc. Les maîtres doivent aux serviteurs de ne pas être « trop difficiles et intraictables, les opprimantz de trop grande rigueur, ou les traictantz contumélieusement, mais plustost qu'ilz les recongnoissent pour frères et leurs compaignons au service de Dieu[2]. »

Neuvième commandement. — Sens négatif : « Ne faire tort à personne, ny en mesdisant, ny en nous mocquant. » — Sens positif : « Aider un chacun fidèlement à maintenir la vérité, soit pour conserver son bien ou sa renommée. »

Car ici, comme toujours, le faux témoignage n'est qu'une « espèce » choisie parce qu'il y « apparoist plus de turpitude[3]. »

Dieu interdit donc toute « injure odieuse, laquelle se fait de mauvais vouloir ou de cupidité de mesdire ; » davantage : toute « plaisanterie d'honnesteté, et grâce de brocarder et mordre, en riant les uns et les autres, comme font aucuns, qui se baignent, quand ilz peuvent faire vergongne à quelqu'un[4]. »

Et Calvin donne cette raison : « Si bonne renommée est plus précieuse que thrésor quelconque, on ne fait pas moindre tort à l'homme en luy ostant sa bonne estime, qu'en le dépouillant de sa substance ; d'autre part, on fait aucunes fois plus de dommage au prochain par mensonge que par larrecin[5]. »

Dixième commandement. — Sens négatif : « Hors de notre cœur toute cupidité contraire à charité. » — Sens positif : « Quelque chose que nous concevions,

ples du Sainct-Esprit, que nous les conservions en toute honnesteté. Et ainsi que nous soyons chastes non seulement de faict, mais aussi de désirs, de parolles et de gestes. Tellement qu'il n'y ait nulle partie de nous souillée d'impudicité. » *Opera* VI, p. 71.

1. Id., p. [illegible]. II, VIII, 45. — 2. [illegible] II, VIII, [illegible] VIII, 48. — 5. Id., p. 102. II, VIII, 47.

délibérions ou appetions, ou poursuyvions, que cela soit conjoinct avec le bien et utilité de nostre prochain[1]. »

Ici il ne s'agit pas seulement, comme dans les commandements précédents, d'un « propoz délibéré »…. Il y a « concupiscence » dès que « le cœur est seulement chatouillé et picqué de commettre quelque meschanceté[2]. » — Des actes Dieu remonte aux volontés, et des volontés Dieu remonte ici « aux pensées de l'entendement[3]. »

Là-dessus il y a grande lutte entre les catholiques romains et les calvinistes.

Les catholiques ne tiennent pas la concupiscence pour mauvaise. « Cette concupiscence, dit le Concile de Trente, que l'apôtre appelle quelquefois péché [« parce qu'elle vient du péché et incline au péché »], le saint Synode le déclare, l'Eglise catholique n'a jamais entendu qu'elle soit appelée péché[4]. » — « Quelqu'un objectera, dit Calvin, qu'il n'est pas toutefois convenable que les phantasies qui voltigent au cerveau, et, après, s'esvanouyssent, soient condamnées pour concupiscences, lesquelles ont leur siège dedans le cœur. » Et Calvin ne le nie pas. Une idée, tant qu'elle reste idée, n'est pas coupable. Il faudrait admettre, ou que Dieu n'a pas l'idée du mal, des péchés, ou qu'il n'est pas saint. Mais Calvin s'explique : « Il est question des phantasies, lesquelles non seulement passent au travers du cerveau, mais aussi poignent le cœur de concupiscence. » La concupiscence, c'est un désir, un souhait[5].

Dans la conclusion de Calvin, il y a deux points particulièrement intéressants :

1. B^F, p. 164. II, VIII, 49. — 2. L'enfant : « Le Seigneur a voulu par les autres commandemens renger noz affections et voluntez ; icy il veut aussi imposer loy à noz pensées, lesquelles emportent quelque convoitise et désir, et toutesfois ne viennent pas jusques à un vouloir arresté. » *Opera* VI, p. 75. — 3. B^F, p. 164. II. VIII, 49. — 4. Mansi, Trid. V, can. 5, et VI, can. 5. — K. Müller, *Symbolik*, p. 127.

5. B^F, p. 165. II, III, 50. — A propos de Deutéronome XXII, 1-4 : « Or maintenant s'il est dit que nous devons ramener ou l'asne ou le bœuf de nostre prochain, que sera-ce de sa personne propre ? Ou bien que sera-ce de ses enfans et de sa famille ?... Si je doy ramener le bœuf d'un homme, quand je l'auray trouvé errant, de peur qu'il ne se perde ; et que sera-ce si je voy que ses enfans périssent, et qu'ils soyent comme bestes esgarées, ne penseray-je point de les ramener au bon chemin ?... Si nostre Seigneur exerce sa charité jusques aux bœufs et aux asnes, que sera-ce de ceux qu'il a créez à son image, et qui sont semblables à nous, et avec lesquels nous avons fraternité, non seulement quant à leurs corps, mais quant à leurs âmes ?... Apprenons-donc de gagner les âmes, quand nous les verrons perdues, ou qu'elles en seront en danger,... car si nous y sommes lasches, il ne faudra point d'autres tesmoins que les bestes brutes. Car si nous les avons laissé périr à leurs maistres, nous serons condamnez devant Dieu. Il faudra donc que nostre procez nous soit fait et formé par les bestes, quand nous aurons ainsi mesprisé de ramener les povres créatures qui estoyent errantes, et faire qu'elles fussent rendues à Dieu. Car si nous sommes obligez envers les hommes mortels de leur maintenir leur droict, je vous prie, ne sommes-nous point plus tenus à Dieu, au double, voire cent fois plus ? Voilà Dieu qui déclare que nous luy appartenons, que nous sommes son héritage. Or maintenant je verray un povre homme qui s'esgare, ainsi comme s'il estoit une beste perdue, et que Dieu fust frustré de son droict, que sa possession diminuast d'autant.... Je voy donc la possession de Dieu qui s'en va ruiner et je n'en tien conte ! Cela est perdu, quant à luy, par ma faute ! Quelle excuse y aura-il ? Et ainsi notons bien que si nous devons maintenir le bien des hommes mortels, à cause que Dieu a ordonné qu'il y ait loyauté mutuelle entre nous, qu'il faut bien que nous taschions de procurer que Dieu demeure en son estat entier, et que ce qui est de sa maison ne s'appetisse point, c'est-à-dire de son Eglise : mais que le tout luy soit conservé. » *Sermons sur le Deutéronome. Opera* XXVIII,

1° Une nouvelle proclamation de la fraternité, de la solidarité humaine. — A propos de l'importance de la seconde table de la loi, qui montre « beaucoup mieux quelle affection chacun a de suyvre intégrité [1], » il indique que la charité envers les hommes est la conséquence de la crainte de Dieu; il rappelle que saint Paul « constitue toute la perfection du fidèle en charité : » que, d'après saint Paul, « celuy qui ayme son prochain a accomply la loy [2]. »

Ainsi « nostre vie sera bien ordonnée à la volunté de Dieu et au commandement de la loy, si elle est proffitable en toute manière à noz frères [3].... »

Seulement il ne faut pas oublier que, d'après la définition de Jésus, dans la parabole du Samaritain, notre prochain, notre frère, c'est « le plus estrange du monde. » Dès lors, tout en aidant « plus familièrement », selon que le porte « la reigle d'humanité », nos parents, nos voisins, « je diz cependant qu'il nous fault embrasser en affection de charité tous hommes généralement, sans en excepter un, sans faire différence entre le Grec et le Barbare, sans regarder s'ilz en sont dignes ou indignes, s'ilz sont amis ou ennemis; car il les fault considérer en Dieu, non pas en eulx-mêmes.... Pourtant si nous voulons tenir la droite voye de dilection, il ne nous fault point jetter les yeux sur les hommes, desquelz la considération nous contraindroyt le plus souvent à les hayr qu'à les aymer; mais il nous fault regarder Dieu, lequel nous commande d'estendre l'amour que nous luy portons envers tous hommes, tellement que nous ayons tousjours ce fondement : « Quel que soit l'homme, il nous le fault touteffois aymer, si nous aymons » Dieu [4]. »

2° Il faut se garder d'affaiblir la sévérité de cette loi, en la divisant en deux parties : une partie inférieure, plus facile à observer et seule exigible (la morale extérieure des préceptes), et une partie supérieure, à l'usage de ceux qui veulent atteindre l'état de perfection (*status perfectionis*) (la morale intérieure des conseils, *consilia evangelica*) [5].

Non : il n'y a point de conseils dans la loi ; tout est précepte. « Telle manière de gens se monstrent bien estre enfans de Sathan, quand ils rejectent ainsi hardiment le joug, qui est commun à tous enfans de Dieu. Et de faict, je ne sçay si je me doibz plus esmerveiller de leur bestise ou impudence,... car il n'y a nul des anciens qui ne prononce sans doubte, comme d'une chose résolue, que ce sont tous préceptes [6]. »

Et pas plus qu'il n'y a des préceptes et des conseils, mais qu'il y a seulement des préceptes, il n'y a pas des péchés véniels et des péchés mortels : il y a seulement des péchés mortels. — Dès qu'un mauvais désir nous a piqué le cœur, il y a concupiscence, il y a transgression de la loi; et là où il y a transgression de la loi, il y a malédiction de Dieu....

« Il ne fault point que nous exemptions de condemnation de mort les moin-

1. II, VIII, 52. — 2. B[t] p. 167. II, VIII, 53. — 3. B[t] p. [illegible] II, VIII, [illegible] — 4. [illegible]
5. Conseil de pauvreté, conseil de chasteté, conseil d'o[illegible] [illegible] des œuvres surérogatoires, des indulgences, du monachisme [illegible] — 6. B[t] p. 170. II, VIII, 57.

dres concupiscences qui puissent estre [1]. Quand il est question d'estimer les péchez, dit sainct Augustin, n'apportons point de fausses balances pour poiser ce que nous voulons, et selon que bon nous semble à nostre fantaisie, en disant : cela est pesant, cela est léger, mais apportons la balance des Escritures, et pesons en icelle pour sçavoir ce qui est le plus pesant ou le plus léger : ou plustost ne pesons point, mais tenons-nous au poids que Dieu en aura fait [2]. Et qu'est-ce qu'en dit l'Escriture ? Certes, sainct Paul, en nommant le péché gage de mort, monstre bien que ceste sotte distinction luy a esté incognue. Et de faict, puisque desjà nous ne sommes que trop enclins à hypocrisie, il n'estoit ja mestier d'attiser le feu, ou bien nous faire croupir en nos ordures en amadouant nostre paresse [3]. »

Et nous voilà remontés à la hauteur vertigineuse, où nous nous trouvions déjà à la fin du chapitre précédent. Les dix commandements sont les degrés de l'échelle merveilleuse, — l'échelle de la sainteté, — dont le sommet se perd dans le ciel.

C'est « folie » [4], c'est « un erreur très pervers » de penser que Christ a été « un second Moyse » venu « pour suppléer le défaut de la loy mosaïque [5]. » Non ! Non ! « La loy des dix parolles est une reigle infallible. Quand nous avons ce sommaire-là, nous avons la volonté de Dieu qui nous est toute testifiée. Et nous faut compasser toutes les loix particulières à ces dix commandemens : c'est la vraye touche, à laquelle il nous faut examiner, comme chacune loy spéciale doit estre prinse et exposée.... Et pourquoy ? Il y a dans ces dix commandements « une perfection de justice [6] ».

1. B^F, p. 172. — Cette phrase est de 1539. La suite a été ajoutée en 1543. — 2. A partir d'ici, c'est une addition de 1559. — 3. II, VIII, 58. — 4. II, VIII, 51. — 5. II, VIII, 7. — 6. *Sermons sur le Deutéronome. Opera* XXVIII, p. 107.

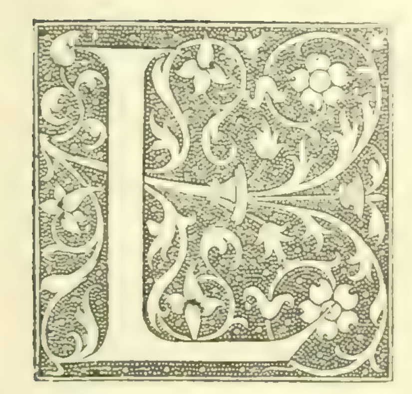


CHAPITRE SECOND

La loi et les chrétiens.

I. Les trois offices de la loi. — II. La loi et Luther. — III. Calvinisme et luthéranisme

I



A loi, dans ses deux sens (moral et cérémoniel), a été un pédagogue conduisant à Christ. De là deux nouvelles questions : 1° Quel rapport y a-t-il entre le Décalogue et les chrétiens? 2° Quel rapport y a-t-il entre l'ancienne Alliance et l'Ancien Testament, d'un côté, et, de l'autre, la nouvelle Alliance et le Nouveau Testament?

Le Décalogue, la loi morale de l'Ancien Testament, a eu trois offices.

1° Le premier est « qu'en démonstrant la justice de Dieu, c'est-à-dire celle qui luy est agréable, elle admoneste un chacun de son injustice, et l'en rend certain, jusques à l'en convaincre et condamner[1]. » — « La loy est comme un miroir auquel nous contemplons premièrement nostre foyblesse, en après l'iniquité qui procède d'icelle, finalement la malédiction qui est faicte des deux, comme nous appercevons en un miroir les taches de nostre visage[2]. »

Il est bien évident que la loi étant ce que nous avons vu qu'elle est pour Calvin, l'idéal parfait de justice et de sainteté, elle ne peut être accomplie parfaitement, c'est-à-dire comme elle doit l'être, par aucun enfant d'Adam.

« Quand nous regarderons depuis le commencement du monde, je diz qu'il n'y a eu nul de tous les saincts, lequel estant en ceste prison de corps mortel (*corpore mortis circumdatus*) ayt eu une dilection si parfaicte jusques à aymer Dieu de tout son cœur, de toute son âme et de toute sa vertu.... Je diz encore plus, qu'il n'y

1. B^F, p. 176. II, VII, 6. — 2. B^F, p. 177. II, VII, 7.

en aura jamais qui vienne jusques à un tel but de perfection, jusques à ce qu'il soit délivré de son corps[1]. » — C'est « impossible ». « J'appelle impossible ce qui n'a jamais esté veu et est ordonné par la sentence de Dieu, que jamais ne sera. » Car pour « aimer parfaitement » Dieu, il faudrait parfaitement connaître sa « bonté ». Or nous ne connaissons et nous ne pouvons connaître que « obscurément.... Il s'ensuit doncques que l'amour que nous lui portons est imparfait[2]. »

Ici précisément est cet office de la loi, l'office de pédagogie. Car, si elle nous fait sentir notre péché et la condamnation de Dieu, ce n'est pas pour nous laisser en ce désespoir. Au contraire, « par cela nous avons matière de prendre plus grande saveur à la grâce de Dieu, laquelle nous subvient au deffault de la loy[3]. »

C'est la rédemption. « Dieu a tout encloz soubz incrédulité, non pas pour perdre ou mesmes pour laisser périr, mais à fin de faire miséricorde à tous, asçavoir afin que se démettans de toute vaine estime de leur vertu, ilz recongnoissent qu'ilz ne sont soustenus sinon de sa main. »

Dans « les préceptes de la loy » Dieu se montre « sévère exécuteur des peines deues à noz faultes, » mais en Christ « sa face nous reluist pleine de grâce et de doulceur[4]. »

2° Le second office de la loi est de « retirer de leur meschanceté, » tout au moins « par crainte de punition, » ceux qui ne se soucient de bien faire. La loi les « estrainctz comme d'une bride. » — Il est vrai que pour être ainsi retenus et conduits « par contraincte », ils ne sont « de rien plus justes ne meilleurs devant Dieu. » Leur cœur demeure mauvais et même « ils hayssent mortellement la loy de Dieu. » Mais c'est à cette condition que la société est possible. « Ceste justice contreincte et forcée est nécessaire à la communauté des hommes, à la tranquillité de laquelle nostre Seigneur pourvoit, quand il empesche que toutes choses ne soyent renversées en confusion[5]. »

On a fait observer que ce second office de la loi est plutôt de l'ordre civil que de l'ordre moral, appartient plutôt à la sphère du droit et de la police qu'à la sphère de la théologie et de la religion. L'école, en effet, le désigne sous le nom d'*usus politicus*.

C'est vrai. Nos Réformateurs ne connaissaient pas notre distinction entre la politique et la morale. Calvin tout particulièrement les a confondues, et il est tombé dans certaines exagérations regrettables.

Notre regret ne doit pas cependant nous faire méconnaître que nos Réformateurs, ardents chrétiens-sociaux, comme on dit aujourd'hui, donnaient à la société civile le même fondement qu'à la société religieuse : le Décalogue. Et les citoyens et les peuples, que Calvin a formés, sont là pour attester que ces citoyens et ces peuples avaient certaines vertus, qui nous manquent.

3° Reste le troisième office de la loi.

Pour les deux premiers, l'accord est complet entre Luther et Calvin. Les

1. Bf, p. 174, 175. II, VII, 5. — 2. Bf, p. 174, 175, 176. II, VII, 5. — 3. Bf, p. 178. II, VII, 7. — 4. Bf, p. 178. II, VII, 8. — 5. Bf, p. 179, 180. II, VII, 10.

luthériens appellent le premier : *Usus pædagogicus, sive elenchticus* ; le second : *Usus politicus, sive civilis*. — Quant au troisième, ils l'appellent : *Usus didacticus, sive normativus*. — Normatif? Dès lors on peut se demander si le Décalogue a conservé cet office pour les chrétiens? Et c'est là précisément une question (il faut distinguer entre la première et la seconde période de la théologie luthérienne) importante, au point de vue psychologique, pour nous rendre compte de la différence entre la mentalité luthérienne et la mentalité calviniste [1].

D'après Calvin, « le troysiesme usage de la loy, *qui est le principal et proprement appartient à la fin pour laquelle elle a esté donnée*, ha lieu entre les fidèles, au cœur desquelz l'esprit de Dieu ha desjà son règne et sa vigueur. » C'est-à-dire que si, d'après Calvin, la loi cérémonielle a pris fin [2], la loi morale conserve toute sa valeur pour le chrétien.

Un serviteur, qui désire bien servir son maître et lui complaire en tout, a besoin de connaître « familièrement » les mœurs de son maître, « afin de s'y accomoder. » Eh bien ! « La loi est un très bon instrument pour faire myeulx et plus certainement de jour en jour entendre qu'elle est la volunté de Dieu. » — Elle est « nécessaire » pour tous. « Car nul n'est encores parvenu à telle sagesse, qu'il ne puisse, par la doctrine quotidienne de la loi, s'advancer de jour en jour. » Même les saints doivent toujours compter avec « la paresse et pesanteur de leur chair. » Et « à ceste chair la loy est comme un fouet, pour la chasser à l'œuvre; comme un asne, lequel ne veult tirer avant, si on ne frappe assiduellement dessus [3]. »

II

Ainsi Calvin. Et Luther? En 1528, à propos des mots : « Je suis le Seigneur ton Dieu qui t'ai retiré du pays d'Egypte... » : « Cela est vrai et clair suffisamment que nous, païens, nous n'avons pas été conduits par Dieu hors d'Egypte; il ne s'agit que du peuple juif d'Israël. C'est pourquoi Moïse applique les Dix commandements seulement au peuple qui a été conduit par Dieu hors d'Egypte.... Nous voulons le lire [Moïse] comme un autre docteur, librement et sans gêne, mais nous ne voulons pas l'avoir pour notre législateur. Car dans le Nouveau Testament nous avons assez de loi.... Ainsi c'est clair : les Dix commandements sont donnés aux Juifs seulement, et pas à nous.... Si un pasteur veut te soumettre à Moïse (*auf Mosen dringen*), demande-lui si toi aussi tu as été conduit hors d'Egypte par Moïse. Et s'il te répond : non, réponds-lui : En quoi donc me regarde Moïse, quand il parle avec le peuple qu'il a conduit hors

1. II, VII, 12.

2. Et même, quant aux cérémonies, il faut bien prendre garde à la façon dont elles ont été abolies qui n'a pas été pour les traiter de « bastelerie » ou « d'amuse-fol ». Elles ont été abolies quant à leur « usage », mais pas quant à leur « effect ». Tout au contraire, elles ont été accomplies : « Ce que Jésus-Christ les a fait cesser à sa venue, ne dérogue en rien à leur sainctеté, mais plustost la magnifie et rend. plus précieuse. » Par leur abolition, ce qui « reluit mieux », c'est leur vérité. — II, VII, 16.

3. Bf, p. 181. II VII. 12.

d'Egypte. C'en est fini de Moïse; sa charge ne dure que jusqu'à l'époque de Christ.... Que l'on laisse les fantastiques (*die Schwärmer*) avec leur Moïse; que l'on laisse Moïse être un législateur du peuple d'Israël, et qu'on ne le charge pas sur le cou des païens et des chrétiens [1]. »

Certes, on s'explique l'attitude de Luther. Il s'agissait pour lui de briser le joug intolérable qui pesait sur les épaules de la chrétienté; de mettre fin à cette recherche d'œuvres, de mérites, qui, par un légalisme judaïque, aboutissait à la négation de la morale et de la religion chrétiennes. Il s'agissait enfin de s'opposer aux folies de ces *Schwärmer*, de ces fantastiques, qui, sous prétexte d'Ancien Testament, épouvantaient le monde de leurs scandales. Luther obéit ici à son rôle providentiel, à son rôle occasionnel, à son tempérament personnel, et aux expériences dramatiques par lesquelles Dieu l'a fait passer.

Il n'en reste pas moins vrai que son langage est violent, et que ces paradoxes occasionnels, momentanés, plus ou moins bizarres, — comme on en trouve tant chez Luther, — prêtent à des malentendus, à des équivoques.

On le vit bientôt. Le parti des antinomiens, — de ceux qui sont opposés à la loi, — se prévalut de Luther et de ses déclarations. En 1527, Agricola, pasteur à Eisleben, se scandalisa de ce que Mélanchthon, dans ses *Visitations-Artikeln* (règles à suivre pour la visite des Eglises), avait insisté sur la nécessité de prêcher la repentance, en s'appuyant sur les Dix commandements. Il déclara que la vraie repentance devait venir de la foi, de l'amour, et non de la loi, non pas *ex violatione legis*, mais *ex violatione fidei*, non pas *ex timore pœnæ*, mais *ex amore justitiæ*. Il fallait donc prêcher la repentance en faisant appel aux souffrances et à la mort du Fils de Dieu, selon l'Evangile, et non pas aux Dix commandements selon la loi de Moïse. « Le Décalogue, conclut-il, a sa place à l'hôtel de ville et non pas en chaire [2]. »

Luther se hâta de protester dans un traité: *Contre les antinomiens*, adressé à un pasteur d'Eisleben, 1539. — Il était étonné d'une telle interprétation de ses écrits, lui qui, « aussi vieux et savant qu'il était, répétait chaque jour, mot à mot, comme un enfant, les Dix commandements [3]. » Et il insistait sur le premier usage de la loi, laquelle doit réveiller les consciences et conduire au Christ. « Qui enlève la loi, dit-il, doit aussi enlever avec elle le péché [4]. » — « Il faut prêcher la loi, là où l'on veut prêcher Christ [5]. » — Toutefois, le traité ne parle pas du troisième usage de la loi. On l'a fait observer. C'est Mélanchthon qui mentionne les trois usages pour la première fois, en 1535; et ils sont définitivement enregistrés, adoptés par la dogmatique luthérienne dans la *Formule de concorde* de 1580 [6].

1. « *Auslegung der zehn Gebote* aus dem 19. und 20. Kapitel des zweiten Buches Moses, gepredigt zu Wittenberg, 1528. » Ed. d'Erlangen, vol. XXXVI, p. 32-40. — 2. Voir K. Müller, *Symbolik*, p. 275 et n. 17, 18. Œhler, *Symbolik*, 2e édit., p. 574 et ss. — « Plus tard les Sociniens nièrent l'unité de l'ancienne et de la nouvelle loi morale, rétrécirent et réduisirent autant que possible la loi ancienne, pour faire voir autant que possible que le Christ avait élargi et perfectionné la loi chrétienne. » Œhler, p. 582. — 3. *Wider die Antinomer*. Ed. d'Erlangen, vol. XXXII, p. 2 et 4. — 4. *Ibid.*, p. 5. — 5. *Ibid.*, p. 8. — 6. K. Müller, *Symbolik*, p. 319, et n. 22.

On peut donc trouver assez juste l'opinion des deux critiques, le premier calviniste, le second luthérien : « Jusqu'à quel point le jugement de Luther sur l'importance de la loi est incertain, et varie selon l'opposition du moment[1], c'est ce que montrent les citations de Köstlin[1] : » — « Bien que Luther n'affirmât pas l'abrogation de la loi pour le croyant, dans ce sens que les croyants n'étaient plus soumis à la loi, cependant, dans ces déclarations, comprises dans un sens exclusif, prit racine cet antinomianisme, dont Agricola fut le principal représentant[2]. »

III

La différence entre le luthéranisme et le calvinisme se manifeste, extérieurement, par quelques détails.

Ainsi le luthérien ne se préoccupe pas beaucoup de la forme authentique du Décalogue, et conserve la forme, plus ou moins incorrecte, mutilée, que lui a donnée le catholicisme romain. — Le calviniste, au contraire, ramène le Décalogue à sa forme authentique, et insiste beaucoup sur chaque mot. Quand il commence l'interprétation, Calvin dit : « Et maintenant escoutons Dieu mesme parler[3]. »

Dans les Catéchismes calvinistes, l'explication du *Décalogue* suit l'explication du *Credo*, parce que le Décalogue est la norme des bonnes œuvres, et que les bonnes œuvres ont pour principe la foi. — Dans les Catéchismes luthériens, au contraire, l'explication du *Décalogue* précède l'explication du *Credo*, parce que la loi conduit à la foi : et, quand elle y a conduit, son rôle est plus ou moins fini.

Enfin le Décalogue est absent de la liturgie luthérienne, tandis que la liturgie calviniste de chaque dimanche commence par la lecture du Décalogue.

Mais ces différences extérieures ne sont que le symbole de différences intérieures.

Pour le luthérien, la foi, c'est l'union mystique, qui assure l'unité du fidèle et de Dieu ; de telle sorte que le fidèle trouve la règle, l'impulsion de son action en lui-même, et n'a plus besoin de rien recevoir du dehors. La loi n'est plus au-dessus du fidèle comme quelque chose d'étranger à sa volonté ; mais sa volonté s'est assimilée la loi, qui est devenue une impulsion interne, spontanée de son amour, excité par le Saint-Esprit.

« Il est aussi déplacé, s'écrie Luther dans ses propos de table, de dire : le juste doit faire de bonnes œuvres, que de dire : Dieu doit faire le bien, le soleil doit briller, le poirier doit porter des poires, 2 et 3 doivent faire 5 ; tout cela est une conséquence nécessaire, ou, pour parler plus clairement, tout cela vient sans ordre, sans commandement, par une loi propre.... Ainsi il ne faut pas ordonner au juste de faire de bonnes œuvres, il les fait sans qu'il y ait commandement, contrainte, parce qu'il est une nouvelle nature, et un bon arbre. »

Pour le réformé aussi, la foi est l'unité de l'humain et du divin ; mais cette

1. K. Muller. *Symbolik*, p. 320, n. 23. Voir Köstlin. II, p. 77 [illegible]

ment ne fait que commencer. La réalisation complète en est lointaine, très lointaine. En tant que cette unité est réalisée par le Saint-Esprit, la foi produit la volonté, le désir, l'effort, la tendance générale. Mais la règle pour cette foi, pour cette volonté individuelles, reste toujours la volonté divine, qui est au-dessus de l'individu, du fidèle.... Dans le *Catéchisme* de Calvin, le ministre dit à l'enfant : « La loi nous monstre le but où nous devons tendre : afin qu'un chascun de nous, selon la grâce que Dieu luy a faicte, s'efforce assiduellement d'y tendre, et s'avancer de jour en jour [1]. »

On dirait que Luther, ici comme ailleurs, dans son éblouissement d'avoir retrouvé l'Evangile, ne tient compte que de l'idéal ; Calvin, après expérience et connaissant mieux les hommes, tient compte de la réalité. — Chaque conception, en un sens, est vraie et dangereuse [2].

La conception luthérienne peut pousser à un certain subjectivisme, à un certain quiétisme, même à une certaine licence. Le propre ami de Luther, Amsdorf, lance ce paradoxe : « Cette proposition : les bonnes œuvres sont nuisibles au salut, est une proposition juste, vraie, chrétienne, enseignée et prêchée par saint Paul et par Luther. » C'est le titre d'un traité [3].

La conception calviniste peut pousser à un légalisme plus ou moins servile. Un calviniste formulera ce paradoxe : « Il faut vivre comme s'il n'y avait pas d'Evangile, et mourir comme s'il n'y avait pas de loi. Dans la vie, nous devons agir comme si Moïse seul avait le droit de nous commander. »

Ni chez Luther, ni chez Calvin, ces conséquences extrêmes ne se montrent. Mais les disciples exagèrent les défauts de leurs maîtres et quelquefois les révèlent.

Reste que la conception réformée possède en elle-même une grande puissance d'action. Le réformé n'est sûr de lui-même et de sa domination sur le péché que s'il est agissant par de bonnes œuvres. Sa grande activité, provoquée par la loi divine, s'exerce au dehors ; il cherche à transformer positivement le monde d'après la règle divine. Le réformé, par l'Eglise, veut tout de suite réformer l'Etat. Sa loi, qui vaut pour le fidèle, vaut pour l'Etat et pour tout l'ordre social [4].

Dans cette conception dogmatique de la loi, nous avons, en germe, la notion de l'Eglise et la notion de l'Etat selon le type luthérien et selon le type réformé.

1. *Opera* VI p. 81. — 2. Il y a lieu de penser à la différence entre la philosophie de Kant et la philosophie de Jacobi : chez Kant, la règle du bien étant un impératif catégorique qui se présente, une sorte de force extérieure, comme une puissance, que la volonté accepte par respect ; — chez Jacobi, la règle du bien étant, non pas une forme abstraite de la volonté, un impératif en face de l'homme, mais une impulsion morale, intime, dans la nature humaine. — 3. K. Müller, *Symbolik*, p. 274. — 4. Schneckenburger, *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs*, 1855, I, p. 109-120.



CHAPITRE TROISIÈME

L'Ancienne et la Nouvelle Alliance.

I. Les cinq principales différences. — II. Les trois principales ressemblances. III. La doctrine des alliances, ou la théologie fédéraliste.

I



A loi est une partie de l'Ancienne Alliance : et nous arrivons aux rapports généraux entre l'Ancien et le Nouveau Testament : question vaste, délicate, fort à l'ordre du jour, mais que Calvin évidemment ne pouvait pas traiter avec les lumières de la science actuelle. Bornons-nous à indiquer les grandes lignes, et comme l'orientation de la pensée de notre Réformateur. — Calvin indique cinq différences principales (je me permets de les ranger dans un ordre exactement inverse).

1. L'ancienne alliance était particulariste, la nouvelle est universaliste.

« Jusques à l'advènement de Christ, Dieu avoit segrégé un peuple. » — Maintenant « il n'y a plus de considération de Juif ne de Grec, de circoncision ne de prépuce; mais Christ est tout en tous, auquel tous peuples de la terre ont esté donnez en héritage, et les fins du monde en seigneurie, afin que, sans distinction, il domine depuis une mer jusques à l'autre, depuis orient jusques en occident [1]. »

2. L'ancienne alliance était littérale ou littéraliste, la nouvelle est spirituelle ou spiritualiste : « La loy [est une] doctrine litérale, prédication de mort et de damnation, escrite en tables de pierre, » tandis que l'Evangile est une « doctrine spirituelle de vie et de justice, engravée aux cœurs [2]. »

3. L'ancienne alliance était une alliance de servitude; la nouvelle est une alliance de liberté.

1. II, XI, 11 2. II, XI, 7.

« Le vieil Testament a esté pour estonner les consciences, et par le Nouveau joye et liesse leur est donnée ; le premier a tenu les consciences estreintes et enserrées au joug de servitude, le second les délivre et affranchit en liberté [1]. »

4. L'ancienne alliance était l'ombre que le soleil projette devant le corps ; la nouvelle est le corps.

« Le vieil Testament, du temps que la vérité estoit encores absente, la représentoit par images, et a eu l'ombre au lieu du corps [2]. » — « Aux anciens, les choses ont été déclarées dans des ombres et des figures [3]. »

5. L'ancienne alliance était « enfantile » ; la nouvelle est « virile ». De là le rôle des « bénéfices terriens » chez les Hébreux.

Sans doute, Dieu dit à Abraham que son « loyer », c'est lui-même, Dieu. David dit : le Seigneur est mon héritage. Et ces expressions montrent que Abraham et David « outrepassent ce monde et toutes choses présentes. » — Néanmoins, « les saincts au vieil Testament ont plus estimé ceste vie mortelle que nous ne devons aujourd'huy faire [4]. »

« Il a fallu que les Pères anciens, sous la loy, eussent plus de promesses de la vie transitoire que nous. Car ils n'avoyent pas telle révélation de la vie céleste, comme elle nous est donnée en l'Evangile. Voilà donc comme Dieu les a voulu attraire ainsi que des petis enfans. Car pour ce qu'un petit enfant ne sera point capable de cognoistre le bien de son père, pour luy donner courage, on luy dira : Je te donneray un beau bonnet, je t'acheteray une belle robbe neufve ; cela est selon la portée de l'enfant, et selon que son esprit est débile, on parlera ainsi à luy : toutefois le père le veut conduire plus loin. Ainsi Dieu en a-il usé envers les pères anciens ; il leur a proposé les bénéfices de Dieu, dont ils jouiroyent en ce monde ; et de là il les a voulu attirer à une espérance plus haute, c'est assavoir de l'héritage céleste [5]. »

6. En conséquence, Calvin ne fait aucune difficulté de reconnaître « que dans les Ecritures saintes il y a beaucoup de faits particuliers (*multa singularia facta*) qu'il ne faut pas prendre pour exemple (*quæ non sint in exemplum temere trahenda* [6]. »

Les patriarches ont commis des choses « vileines et énormes », par exemple ils ont pratiqué la polygamie : « Les saincts patriarches se sont aussi bien addonnez à cela ; et ç'a esté un vice détestable en eux, comme quand Abraham a prins Agar, il n'y a nulle doute qu'en cela il ne soit répréhensible. Quand Jacob a prins Rachel, après avoir espousé Léa, ç'a esté une chose vileine et énorme [7]. »

Même Dieu a permis dans l'ancienne alliance certaines choses qui n'étaient pas bonnes, par exemple l'usure, exercée sur les étrangers :

1. [illegible] — 2. [illegible] — 3. *Homilia* XLIX in I lib. Samuel. *Opera* XXX, p. 58 [illegible] Nous avons la substance et le corps des choses qui ont esté sous la loy, nous l'avons en Jésus-Christ.... Puisque la chose nous est maintenant donnée, il ne nous faut plus arrester à ces ombrages. » *Sermons sur le Deuté*[illegible] *Opera* XXVI, p. [illegible] — 4. [illegible] — 5. *Sermons sur le Deutéronome*. *Opera* XXVIII, p. 381. — 6. *Homilia* LXXIX in I lib. Samuel. *Opera* XXX, p. 411. — 7. *Sermons sur la première à Timothée*. *Opera* LIII, p. 245.

« Et comment permis ? C'est-à-dire qu'il n'y en a point eu de punition.... Et cependant la loy demeure.... Vray est que ce larrecin d'usure n'estoit point puni devant les hommes : mais tousjours si faut-il revenir là, que la justice qui est contenue aux dix commandemens demeure, et que les hommes ne la peuvent changer [1]. »

Et enfin il y a des prescriptions bonnes en soi, mais qui sont périmées :

« Dieu aujourd'huy ne nous a point astrains à un tel fardeau comme les pères anciens, mais a retranché ce qu'il avoit commandé ou défendu des viandes.... On veut encores tenir l'Eglise chrestienne en ceste façon puérile, qui a esté sous l'Ancien Testament. Or Dieu nous veut gouverner comme ceux qui sont desjà venus en aage, qui n'ont point besoin d'une instruction puérile comme d'un a b c [2]. »

II

Il est singulièrement inexact, on le voit, de répéter que Calvin a confondu l'Ancien et le Nouveau Testament. Et il ne faudrait pas approfondir beaucoup ces différences entre les deux alliances, pour creuser entre celles-ci un abîme.

C'est ce que ne fait pas Calvin. Pour lui, les « différences » ne détruisent pas « l'unité ». Les différences « se réfèrent à la manière diverse que Dieu a tenue, en dispensant sa doctrine, plustost qu'à la substance » de cette doctrine [3].

« Il ne faut pas que nous facions comme des vilains pourceaux, qui auront tousjours ce mot en la bouche, ou plustost au groin : Ho! tout est consommé ; il ne faut plus qu'on s'amuse au vieil Testament.... A l'opposite, sainct Paul prononce que quand nous lirons attentivement la loy de Dieu, que nous chercherons en prudence d'esprit ce qui est là contenu, qu'elle nous servira d'une bonne instruction pour nous amener à la foy, comme aussi nous le voyons par expérience. Car d'où est-ce que nostre Seigneur Jésus-Christ et ses apostres ont puisé leur doctrine, sinon de Moyse ? Et quand on aura bien espluché tout, on trouvera que l'Evangile n'est qu'une simple exposition de ce que Moyse avoit anoncé auparavant. Vray est qu'il y a eu de l'obscurité aux ombres et figures de la Loy, que Dieu n'a point donné une grâce telle aux Pères anciens comme à nous ; mais cependant si est-ce que la substance de l'Evangile est tirée de là, que nous avons une foy commune avec ceux qui ont vescu devant la venue de nostre Seigneur Jésus-Christ [4]. »

Les ressemblances entre l'Ancien et le Nouveau Testament sont au nombre de trois principales :

1° L'Ancien Testament, lui aussi, parle de rédemption et de rédempteur : « Dieu ne peut estre propice au genre humain sans quelque médiateur [5]. » —

1. *Sermons sur le Deuteronome*. *Opera* XXVIII, p. [illegible]. — 2. [illegible] *Opera* [illegible] p. 484, 485. — En 1535, dans sa Préface au Nouveau Testament d'Olivétan, Calvin écrit : « Et se nomme le dict livre Nouveau Testament au regard du vieil : lequel en tant qu'il se devoit réduyre et rapporter à cestuy-cy [le Nouveau] estoit en soy-mesme infirme et imparfaict, et pourtant a été aboly et abrogué. » *Opera* IX, p. 803. — 3. II, XI, 1. — 4. *Sermons sur la première* [illegible] *Opera* LIII, p. [illegible] — 5. [illegible] II, VI, 2.

« Dieu a voulu que les Juifs fussent imbus de telles prophéties, afin de les accoustumer à dresser les yeux à Jésus-Christ ; toutesfois et quantes qu'ils avoyent à demander d'estre délivrez. Et de faict, combien qu'ils se soyent abastardis vilénement, jamais la mémoire de ce principe général n'a peu estre abolie : c'est que Dieu, selon qu'il l'avoit promis à David, seroit rédempteur de son Eglise par la main de Jésus-Christ [1]. »

Naturellement, dans cette ressemblance même, il y avait une différence ; et Calvin y consacre un chapitre spécial. Autrefois, c'était seulement « un petit goust » ; maintenant, c'est « beaucoup plus grande abondance. » — Autrefois, c'était « l'attente », et la loi avait précisément pour but « d'entretenir en ceste attente [2] ; » maintenant, « les mystères lesquels ilz [avant J.-C.] ont spéculez de loin, en ombres obscures, nous sont manifestez à veue d'œil [3]. »

2° L'Ancien Testament lui aussi fonde le salut des fidèles, non sur leurs mérites, mais sur la seule miséricorde de Dieu. Toutefois, Calvin n'insiste pas ici.

3° Il consacre, au contraire, un long chapitre, qu'il appelle lui-même un « traicté particulier », à montrer que l'Ancien Testament, lui aussi, a enseigné l'immortalité. C'est « nécessaire », dit-il, « à cause de l'importunité, tant de ce monstre de Servet, que d'aucuns anabaptistes, lesquels n'ont autre estime du peuple d'Israël que comme d'un troupeau de pourceaux ; veu qu'ils pensent que nostre Seigneur l'ait voulu seulement engraisser en terre comme en une auge, sans espérance aucune de l'immortalité céleste. » Ce qui est un « erreur pestilent » [4].

Parmi les arguments, dont se sert Calvin, trois, au moins, paraissent conserver leur valeur. — Le premier, c'est qu'en général la négation de l'immortalité est une affirmation du matérialisme ; or l'alliance hébraïque était une alliance spirituelle et spiritualiste.

« Je suis vostre Dieu, » répète l'Eternel aux fidèles. Et ainsi « il ne dénonçoit pas seulement qu'il seroit Dieu à leurs corps, mais principalement à leurs âmes. » Or si les âmes sont unies à Dieu, « cette conjonction leur apportera la vie permanente [5]. »

L'autre argument est original. Calvin observe que les héros de cette alliance, dont on veut faire une alliance de bonheur purement terrestre, ont été des hommes, particulièrement, extraordinairement malheureux.

« Adam, qui autrement estoit plus que malheureux par la seule recordation de sa félicité perdue, a grande difficulté à s'entretenir povrement en travaillant tant qu'il peut. » Et, autre « destresse merveilleuse » : « De deux enfans qu'il a, l'un est meschamment meurtri par la main de l'autre. Caïn luy demeure, lequel, à bon droict, il doit avoir en horreur et abomination [6]. » — Noé n'est pas plus heureux. — Et Abraham : « En toute sa vie il a tellement esté tormenté et affligé, que si quelqu'un vouloit représenter, comme en une peinture, un exemple

1. II, ix, 4. 2. II, ix, 1. 3. Ibid. 4. II, x, 1. 5. II, x, 8. 6. II, x, 10.

de vie misérable, il ne trouveroit rien plus propre [1]. » — « Quant à Jacob, il est comme un patron et figure de la plus grande malheureté qu'on sçauroit dire [2]. » — Et Calvin de conclure : « De faict, ils eussent esté plus stupides que troncs de bois, en poursuyvant si constamment les promesses, desquelles ils n'avoyent nulle apparence en la terre, n'eust esté qu'ils attendoyent l'accomplissement ailleurs. Ce n'est pas sans cause aussi que l'apostre insiste principalement en cela, qu'ils se sont nommez pèlerins et étrangers en ce monde [3]. »

Enfin, au point de vue exégétique, Calvin insiste sur trois passages bien connus : *Job* XIX, 25 : « ... Mon rédempteur vit et au dernier jour je ressusciteray... ; » *Esaïe* LXVI, 22-24 : « ... Toute chair viendra pour adorer devant ma face... ; » *Daniel* XII, 1, 2 : « ... Ceux qui reposent en la terre se lèveront, les uns en vie éternelle, les autres en opprobre éternel.... »

Il y a eu progrès, dit Calvin : « Parquoy quand la première promesse fut au commencement donnée à Adam, lors il y eut seulement comme des petites estincelles allumées. Depuis petit à petit la lumière est creue et augmentée de jour en jour, jusques à ce que le Seigneur Jésus-Christ, qui est le soleil de Justice, faisant esvanouir toutes nuées, a plénement illuminé le monde [4]. »

Sans discuter les exagérations par lesquelles les disciples de Calvin, ou Calvin lui-même, ont faussé sa thèse de la continuité de la Révélation, on ne saurait contester que cette thèse elle-même est essentiellement biblique [5]. « Ombre des choses » et « corps » qui est Christ (Col. II, 17) ; alliance de la lettre et alliance de l'esprit (2 Cor. III, 6) ; esprit de servitude et esprit d'adoption (Rom. VIII, 15), sont des expressions familières à saint Paul comme à Calvin.

C'est le Christ lui-même qui a enseigné à la chrétienté à le chercher dans les Ecritures de l'Ancien Testament. Ces Ecritures « témoignent de lui » (Jean V, 39). « Celui qui vous accusera, c'est Moïse, en qui vous avez mis votre espérance. Car si vous croyiez Moïse, vous me croiriez aussi ; en effet, c'est sur moi qu'il a écrit » (Jean V, 45-47) [6]. — Le Christ et puis saint Paul démontrent le Christ en « expliquant les Ecritures par la loi de Moïse et les prophètes » (Luc XXIV, 27 ; Act. XXVIII, 23). Le Christ démontre l'immortalité (Mat. XXII, 32), et saint Paul la justification par la foi, en citant l'Ancien Testament (Gal. III, 6), etc.

Cette conception biblique et calviniste a été repoussée depuis le premier jour jusqu'à aujourd'hui par les adversaires du christianisme. Les Judaïsants (Nazaréens, Ebionites, etc.) n'ont accepté que l'Ancien Testament. Les gnostiques ont opposé le Nouveau à l'Ancien, depuis Simon le Mage, Cérinthe, etc. Marcion reste le grand chef de cette tendance. La création est due à un Dieu inférieur, le Démiurge, Dieu des Juifs, Dieu de la loi, de la justice, de la colère.

1. II, x, 11. — 2. II, x, 12. — 3. II, x, 13. — 4. II, x, [illegible] vol. III (1897), article Calvin, p. 673), tout en faisant ses réserves sur la différence que Calvin établit entre l'Ancien et le Nouveau Testament, y voit « des commencements féconds (*fruchtbare Ansätze*) pour la juste appréciation de l'un et de l'autre. » — 6. Voir Jean I, 41 ; 1 Pierre I, 11.

En Christ s'est révélé un autre Dieu, le Dieu de la grâce et de l'amour. — Ce Gnosticisme règne aujourd'hui avec les Anabaptistes, les Sociniens, les Rationalistes, puis Spinoza, Kant, et l'hypercriticisme moderne. Javeh n'est pas le vrai Dieu : c'est un Dieu national. Les récits de la création, de la chute, du déluge, viennent des peuples païens. Les héros de l'Ancien Testament sont très inférieurs, etc.[1].

III

En face de toutes ces attaques, la conception biblique de l'unité dans les différences, qui sont des progrès, de l'unité dans le progrès, a produit la grande et belle doctrine caractéristique de la pensée calviniste, la doctrine des Alliances. (alliance ou contrat, en latin : *fœdus*) : la théologie calviniste a mérité le nom de « fédéraliste ».

La théologie « fédéraliste » date surtout de Coccejus (Jean Koch), né à Brême en 1603, mort professeur de dogmatique à Leyde en 1669. — Il développa ses idées dans son ouvrage intitulé : *Summa doctrinæ de fœdere et testamentis Dei* (1re édit. 1648). — S'opposant à la scolastique réformée du dix-septième siècle, il revient à l'idée essentielle de la théologie réformée : la dogmatique est une théologie biblique, qui emprunte à la Bible non seulement son contenu, ses dogmes, mais sa forme, ses catégories. Or la Bible raconte une histoire ; et la forme essentielle de cette histoire est celle d'une *alliance* entre Dieu et l'homme.

Cette alliance commence avant la chute (*fœdus operum* ou *naturæ*). L'homme reçoit la promesse du salut à la condition qu'il accomplisse les œuvres de la loi.

Après la chute, vient l'alliance de la grâce (*fœdus gratiæ*), divisée en trois économies : *ante legem*, la loi se manifeste dans la conscience des patriarches et de leurs familles ; *sub lege*, la loi est écrite en toutes lettres pour la nation ; *post legem*, Christ, la loi parfaite, apparaît, et son royaume est universel.

Or, s'il est certain que Coccejus a exposé cette théologie biblique et historique, il n'est pas douteux qu'il en a emprunté les traits principaux à Calvin[2], à Zwingle et à leurs disciples les plus fidèles, Olévianus, Bullinger. Léon Juda, contemporain et ami de Zwingle, en fit la base de son Catéchisme.

A son tour cette théologie fédéraliste tombe dans l'excès, devient dangereuse. L'idée de l'alliance, du contrat (*fœdus*), n'en reste pas moins dans sa grandeur, dans son importance théologique, morale, sociale[3].

1. Voir Bavinck, III, p. 196 et ss.

2. « Sa conception de l'Ancien et du Nouveau Testament resta dès lors particulière à l'Eglise réformée et ce qu'on appela plus tard la théologie fédéraliste n'en fut que le développement. Chez elle aussi l'idée fondamentale est de prendre ce qu'il y a de commun dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, et de reculer ainsi autant que possible le commencement de l'Evangile. » F. Ch. Baur, *Vorlesungen über die christlichen Dogmen*, 1867, III, p. 227, 228. — Voir pour Calvin les autres textes page suivante et note. — 3. Bavinck, III, p. 201.

Sans doute, le contrat entre Dieu et l'homme est d'une nature particulière. En un sens, il est *unilatéral* : « Ce n'est pas que Dieu demande rien de nostre costé ; aussi n'en ha il point de besoin. Et qu'est-ce que nous luy pouvons apporter[1] ? »

Et cependant ce contrat, qui met en étroit rapport deux personnes, finit bien par être *bilatéral*. Il n'y a pas de mérites de l'homme. « Mais cependant nous ne devons point trouver estrange que Dieu requiert de nous une affection telle que nous le recevions en toute révérence, comme nostre Père.... Au contraire, se monstre-il père, soions-luy enfans. Si donc nostre Seigneur requiert de nous qu'il soit honoré, qu'il soit reconneu maistre et supérieur, nous ne devons point trouver cela estrange, quand il est dit *qu'il garde l'alliance à ceux qui l'aiment*[2]. » — Voilà bien la réciprocité. Et c'est ce que dit exactement, mot à mot, Coccejus : « Le contrat *μονόπλευρον* (*unilatéral*)... devient *δίπλευρον* (*bilatéral*) ou mutuel, quand l'homme... s'oblige pour ainsi dire à fournir son amour (*veluti obligat ad præstandum amorem*)[3]. »

Ici, comme pour beaucoup d'autres doctrines, sans discuter jusqu'à quel point Calvin a inventé ces idées, il faut constater qu'il les a faites siennes et leur a donné vie et impulsion[4].

1. *Sermons sur le neuvième chapitre de Daniel. Opera* XLI, p. 527. — 2. *Ibid.*, p. 529. — 3. *Real Encyclopädie*, 3e éd., article Karl Müller.

4. Il est bien certain que tout Cocceius n'est pas dans Calvin. Il n'est pas moins certain que l'idée d'alliance a été, dès l'origine, une idée familière à la théologie réformée. « La doctrine de l'Alliance est un pendant nécessaire et un complément indispensable de la doctrine réformée sur la grâce particulière et l'élection éternelle. » Ce sont les deux côtés du gouvernement de Dieu. « Tandis que l'élection met au premier rang les individus, dans l'Alliance c'est toute l'Eglise, c'est le peuple, la société, l'Etat qui sont indiqués comme l'objet du souci et du soin de Dieu » Van den Bergh, *Calvijn over het Genade Verbond*, 1879 (p. 3). — En 1534, H. Bullinger écrit un traité intitulé : *De Testamento seu fœdere Dei unico et æterno brevis Expositio.* On y lit des déclarations comme celles-ci : « Dieu fit alliance (*fœdus*) avec la descendance d'Abraham. — Toute l'Ecriture tend à l'Alliance (*fœdus*) comme au but. — Christ est la vraie confirmation de l'Alliance (*fœderis*), etc. » — Et Calvin parle bien souvent de l'Alliance. Alliance avec Adam : « Le Seigneur a tenu cet ordre de faire en dispensant l'Alliance de sa miséricorde (*in dispensando misericordiæ fœdere*).... La première promesse fut au commencement donnée à Adam. (II, x, 20). — Alliance avec Noé (Gen. IX, 7) : « Vous me voyez prêt à secourir et à protéger le genre humain ; c'est pourquoi, vous, donnez-moi votre aide (*operam mihi impendite*) pour le propager.... Comment se fait-il que Dieu, concluant son Alliance (*fœdus suum paciscens*) avec les fils de Noé, leur dit d'avoir bon espoir ? parce qu'ils sont conjoints à leur père, qui est comme celui qui s'engage dans l'Alliance.... L'Alliance ne fut pas conclue avec une seule maison, elle fut non privée, mais commune à tous les peuples. » (*Opera* XXIII, p. 147, 148.) — Alliance avec Abraham. A propos de Genèse XVII, 1 et ss., où Dieu conclut alliance avec Abraham : « En résumé, ce discours indique que Dieu conclut une alliance avec Abraham ; de quel genre est l'alliance qu'il conclut, lui-même le déclare ensuite et en donne un signe.... (*Opera* XXIII, p. 234). En concluant l'Alliance, Dieu réclame de son serviteur l'obéissance. » — « Telle alliance (*fœdus*) a esté confirmée et passée soubz instrumens autentiques, du testament et tesmoignage qui [qu'il] leur a baillé. » (« Epistre aux fidèles monstrant comment Christ est la fin de la loy, » en tête des Bibles de Neuchâtel, 1535. *Opera* IX, p. 795, 797.) — Alliance en Christ : Puis les Juifs et les Gentils s'étant également détournés de Dieu, « pour approcher les hommes de Dieu, tant Juifz que Gentilz, il estoit mestier que une nouvelle alliance (*fœdus*) feust faicte, certaine, asseurée et inviolable. » (*Ibid.*) — M. Bavinck voit dans la *théologie fédéraliste* une théologie « réformée », adoptée par tous les « Réformés », mais d'origine surtout zwin-

Et il ne faut pas s'étonner que cette idée de contrat, si profondément enracinée dans l'esprit calviniste, se soit développée dans les écrits de nos premiers publicistes, et ait fortement contribué (comme nous le verrons plus tard) à marquer la moralité et la politique calvinistes.

glienne. « Zwingle, dit-il, fut amené par sa lutte contre les Anabaptistes à l'idée biblique de l'Alliance (*fœdus*), qui, chez lui, est le revers de la religion ou de la piété. (*Zwinglii Opera*, III, p. 412, 413, 419, 421, 422.) Ce n'est ni chez Cloppenburg ou Coccejus, ni chez Olevianus, ni chez Bullinger, mais c'est chez Zwingle que nous trouvons déjà le principe de la *théologie fédéraliste* postérieure. » M. Bavinck découvre une différence de méthode plus théologique chez Calvin, plus historique chez Bullinger, et dans les développements que celui-ci a donnés à la théologie fédéraliste. (*De Vrije kerk*, 1893, p. 71, 69, 70.)



Livre cinquième.

LE MÉDIATEUR

CHAPITRE PREMIER

La personne du Médiateur.

PREMIÈRE PARTIE

Les questions préalables.



IEU, le Père tout-puissant; l'homme, le pécheur condamné par la loi; le Christ. Quel Christ? — Si, dans l'homme, Calvin a considéré surtout le pécheur, il est naturel et logique que, dans le Christ, il considère surtout le Sauveur. La théologie calviniste reste ainsi sur le terrain religieux et pratique. Et le Sauveur sera tout naturellement et tout logiquement présenté comme le Sauveur qui sauve, parce qu'il est le Médiateur entre le Dieu saint et l'homme pécheur. — Le Christ, c'est le Médiateur. Et la christologie calviniste se divise en deux parties : 1° la personne du Médiateur; 2° l'œuvre du Médiateur [1].

I

1. Selon sa coutume, Calvin laisse de côté « les spéculations extravagantes, lesquelles transportent beaucoup d'esprits volages et trop convoiteux de nou-

1. Köstlin, *Studien u. Kritiken*, 1868, p. 438, dit : « Si l'on compare les diverses éditions, on ne remarque ni une étude plus approfondie du problème dogmatique, ni un développement plus complet de

veauté [1]. » — Il écarte les spéculations provoquées par cette autre question : Si le genre humain n'avait pas eu besoin d'être racheté, Jésus-Christ aurait-il néanmoins été fait homme [2] ? — Il pense que non, car, est-il dit, Jésus-Christ a été ordonné « pour secourir aux povres pécheurs. »

Mais c'est tout ce que nous pouvons savoir : « passer ces bornes, c'est lascher par trop la bride à nostre folle curiosité [3]. » Ce qu'Osiander avance est « froid, et contraint, et tiré par les cheveux [4]. » — Et « puisque l'apostre testifie que c'est une parole fidèle et arrestée que Jésus-Christ est venu pour sauver les pécheurs (Eph. III, 16-19), je m'y repose volontiers [5]. »

II

Calvin ne s'attarde pas non plus à la question de la naissance miraculeuse. Il indique, il affirme cette naissance, comme le mode de l'incarnation : cela va de soi. Dans les deux premières éditions de l'*Institution*, où chaque article du symbole est rappelé, les mots : « il a été conçu du Saint-Esprit, il est né de la vierge Marie, » servent de titre aux explications sur l'Incarnation. Dans la troisième édition, le titre disparaît.

Le chapitre XIII a pour titre : « Que Jésus-Christ a prins vraye substance de chair humaine. » Et Calvin, se « déportant » de toute « dispute plustot de philosophie et de médecine que de théologie, » se borne à rappeler que « Jésus-Christ, par le moyen d'une vierge, a esté engendré de la race de David, » a été « engendré par l'opération miraculeuse du S. Esprit [6]. »

III

Le Christ s'est incarné pour être le Médiateur entre le Dieu saint et l'homme coupable. C'était nécessaire. Pourquoi nécessaire ? Parce que Dieu était devenu l'ennemi de l'homme ? C'est la question, souvent débattue de nos jours, de la colère de Dieu.

Pour notre Réformateur, « telles manières de parler sont accommodées à nostre sens. » Elles ont pour but de nous faire mieux « entendre combien est malheureuse la condition de l'homme hors de Christ, » et « la calamité dont Dieu nous a retirez [7]. »

Sans doute, en « s'accommodant à la capacité de nostre rudesse », Dieu ne nous fait pas entendre autre chose que la vérité. Lui, « la justice souveraine, ne peut aimer l'iniquité la quelle il voit en nous tous ». — Toutefois, malgré que

la doctrine une fois posée. Tout ce qu'on constate, c'est, surtout dans l'édition de 1559, une réfutation plus étendue des erreurs, en particulier de celle de Servet. »

1. 1559. II, XII, 4. — 2. « L'homme, encores qu'il fust demeuré en son intégrité, si est-ce que sa condition estoit trop basse (*humilior*) pour parvenir à Dieu (*quam ut sine mediatore ad Deum penetraret*). (1559. II, XII, 1) ». « Bien que, s'il n'y avait pas eu de péché, il n'aurait pas été nécessaire qu'il y eut une incarnation. » Köstlin, *St. u. Kr.*, p. 438. — 3. 1559. II, XII, 4. — 4. *Ibid.*, 6. — 5. *Ibid.*, 5. — 6. II, XIII, 3, 4. — 7. II, XVI, 2.

tout ce qui est en nous mérite d'être haï de Dieu, Dieu, « par sa bénignité, y trouve encores quelque chose à aimer ; » nous restons « ses créatures », qu'il a « créez à la vie. » De telle sorte « qu'il est esmeu par la pure et gratuite dilection qu'il nous porte, à nous recevoir en grâce. » — Il faut donc bien se rendre compte de cette inimitié, de cette colère de Dieu, dont la Bible nous parle. Cette inimitié, cette colère ne suppriment pas son amour.

« D'une façon admirable et divine, il nous aimoit et hayssoit tout ensemble. Il nous hayssoit, d'autant que nous n'estions point tels qu'il nous avoit faits : mais d'autant que l'iniquité n'avoit pas du tout destruit son œuvre en nous, il hayssoit en chacun de nous ce que nous avions fait, et aimoit ce qu'il avoit fait. Voylà les paroles de S. Augustin [1]. »

IV

Pour être le Médiateur ainsi nécessaire entre l'homme coupable et le Dieu saint, Jésus-Christ devait être « vray Dieu et homme [2]. »

Il le devait, selon la volonté souveraine de Dieu, c'est-à-dire de ce « Père de toute clémence et bonté, » qui ordonne « ce qu'il nous cognoit estre le plus utile. » Nous ne pouvions monter jusqu'à la majesté de Dieu ; il fallait donc que la majesté de Dieu « descendit à nous ». Voilà pourquoi « le Fils de Dieu nous fust fait Immanuel, c'est-à-dire Dieu avec nous ; voire à telle condition que sa divinité et la nature des hommes fussent unies ensemble. Autrement, il n'y eust point eu de voisinage assez prochain, ne d'affinité assez ferme pour nous faire espérer que Dieu habistast avec nous [3]. »

Nous arrivons ainsi au problème de la personne du Christ : le problème de ses deux natures.

1. II, XVI, 3, 4. — 2. II, XII, 1. — 3. *Ibid.*, voir Bᶠ, p. 243. Voir II, XII, 2, un beau développement sur les nécessités religieuses qu'il y avait pour le médiateur à être vrai Dieu et vrai homme.



SECONDE PARTIE

Le dogme des deux natures avant Calvin.

I



OUR pouvoir comprendre et juger la pensée de Calvin, nous sommes obligé d'indiquer d'abord, aussi brièvement que possible, le milieu dans lequel cette pensée est apparue.

Le dogme des deux natures, — pas plus qu'aucun autre dogme, — ne se trouve formulé dans le Nouveau Testament. Ce qui remplit le Nouveau Testament, c'est le *témoignage* du Christ ainsi que des apôtres, — et ce qui nourrit la piété des premiers chrétiens, c'est le *sentiment*, — que Jésus-Christ est le Fils de l'homme et le Fils de Dieu [1].

Ce *témoignage* et ce *sentiment* étaient de nature à faire réfléchir sur le mystère de la personnalité du Christ et à diriger les réflexions dans un sens particulier.

Inutile de discuter. De plus en plus la critique la plus négative fait remonter les origines, les germes des affirmations de « l'orthodoxie ecclésiastique » jusqu'aux documents pauliniens, johanniques et même synoptiques. Au début, n'y a-t-il pas la parole du Christ lui-même, rapportée par les trois synoptiques : « Comment les scribes disent-ils que le Christ est fils de David ? David lui-même a dit par le Saint-Esprit : le Seigneur a dit à mon Seigneur : assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que j'aie fait de tes ennemis ton marchepied ! Puisque David lui-même l'appelle Seigneur, comment est-il son Fils ? » (Marc XII, 37.)

C'est donc sans étonnement que nous voyons le dogme des deux natures en Christ indiqué par certaines expressions d'Irénée, étudié par Tertullien, formulé définitivement par saint Augustin : une personne et deux natures. Ce fut tout de suite la théologie occidentale.

La théologie orientale se distinguant, ici comme ailleurs, par des nuances plus ou moins fortes, de la théologie occidentale, était restée plus longtemps

1. Bavinck, III, p. 240 et ss.

dans le vague d'une terminologie hésitante. Et ce fut le concile de Chalcédoine (451) qui fixa le dogme ecclésiastique des deux natures, en repoussant l'hérésie de Nestorius pour qui les deux natures n'étaient que rapprochées extérieurement[1], et l'hérésie d'Eutychès, pour qui les deux natures étaient intimement confondues[2].

II

1. En réalité, le concile de Chalcédoine posait les termes du problème et ne le résolvait pas. Il terminait une période théologique, mais il en ouvrait une autre : celle des *essais* de solution. Et facilement on aurait pu prophétiser le caractère général de ces *essais*.

D'un côté, il y avait deux natures; de l'autre, il y avait l'union de ces deux natures. Or, — comme il est impossible à l'esprit humain de pénétrer les mystères où se cache le mystère des mystères : la nature de Dieu, — il allait être impossible à la théologie de maintenir à la fois l'union des deux natures et l'intégrité de chacune d'elles.

Les essais allaient donc aboutir, soit à compromettre l'une des deux natures pour maintenir l'union, soit à compromettre l'union pour maintenir les deux natures.

C'est ce qui arriva, du concile de Chalcédoine à l'*Institution chrétienne*. Les théologiens de l'Eglise occidentale insistèrent sur la distinction des natures, les théologiens de l'Eglise orientale insistèrent sur l'unité de la personne.

2. La théologie orientale, rationaliste et métaphysiquement mystique, mit l'accent sur la divinité du Christ, sur l'union de la nature divine avec la nature humaine, plus que sur l'apparition historique du Christ. De là le monophysisme ou théorie d'une seule nature en Jésus-Christ. Plusieurs fois condamné, le monophysisme réapparut toujours, effaçant la distinction entre le divin et l'humain.

Il est bien vrai que pendant ce temps la théologie occidentale maintenait la distinction entre la nature divine et la nature humaine. Mais tandis que l'orient restait impénétrable à l'occident, peu à peu l'occident se laissait pénétrer par l'orient, par son mysticisme métaphysique et cédait à la tentation de diviniser la nature humaine.

3. La contemplation mystique, le *donum superadditum*, la *gratia infusa*, la transsubstantiation reposent sur ces prémisses, sur le principe que le fini est capable de l'infini (*homo divinæ naturæ capax*). — Or il faut remarquer que, si cette formule peut avoir un sens excellent, elle en a un aussi qui est panthéiste. Les faits précisément cités et leurs conséquences le prouvent.

La scolastique et la théologie romaine enseignent donc que chaque nature

1. *συνάφεια*, connexion. — 2. *σύγχυσις*, mélange.

en Christ reste elle-même : mais que la nature divine cependant pénètre la nature humaine comme la chaleur pénètre le fer, et la fait participer à sa gloire, à sa sagesse, à sa puissance. En conséquence, Jésus-Christ, ici-bas, sur la terre, avait la *scientia beata ;* il marchait par la vue et non par la foi. Il ne pouvait être question pour lui ni de foi, ni d'espérance. Et, au milieu de beaucoup de subtilités, ce que l'on aperçoit, c'est que le développement du Christ a été une apparence ; le Christ n'a jamais été réellement enfant. Finalement, tout est divin en lui, sa nature humaine, comme sa nature divine ; toutes les parties de son corps méritent adoration, en particulier son cœur.

4. La théologie luthérienne[1], à son tour, modifie sans doute la théologie romaine, mais tout en conservant son idée essentielle. Luther emprunte à Occam les théories d'après lesquelles les deux natures de Christ se communiquent leurs propriétés. Les deux natures ne doivent pas être considérées comme mitoyennes, comme deux planches que l'on cloue l'une sur l'autre. De là les deux doctrines spécifiques de la christologie luthérienne : la communication des idiomes et l'ubiquité du corps de Christ.

Il est impossible d'entrer dans les détails que soulèvent la question de savoir si la *christologie* du Luthéranisme a été la cause ou la conséquence de ses *théories sur la cène*, et la question de savoir jusqu'à quel point le luthéranisme a été conséquent ou inconséquent dans ses déductions. On peut se contenter de dire avec Œhler, sur le premier point : « La première occasion de la controverse [christologique] fut la discussion entre Luther et Zwingle sur la sainte cène. De même, dans les phases successives de la discussion, en particulier entre Brenz et Andreä, d'un côté, et les théologiens du Palatinat, de l'autre, et aussi entre Chemnitz et les théologiens saxons, d'un côté, et les crypto-calvinistes wurtembergeois, de l'autre, la controverse christologique resta en relation étroite avec la théorie sur la cène. Car, pour les théologiens, il s'agissait de trouver dans leur christologie des raisons en faveur de la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans la sainte cène. Mais que ce ne soit pas là le seul motif des différences christologiques entre luthériens et réformés, et que l'on puisse ainsi dire que la différence eucharistique tenait à une différence christologique, c'est ce que l'on peut considérer comme désormais incontestable[2]. »

Quant à cette différence christologique elle-même, Œhler dit : « La doctrine luthérienne cherche à dépasser ce qui reste encore de Nestorianisme dans la formule de Chalcédoine. Elle veut une véritable pénétration des deux natures. Mais, bien qu'elle ait protesté contre tout Eutychianisme, elle n'y a pas complètement échappé. On ne peut nier que la doctrine luthérienne, dans son effort d'obtenir une véritable unité divino-humaine, tout en conservant la formule de Chalcédoine, se heurte à de grandes difficultés, surtout quand il s'agit de comprendre la vie terrestre de Jésus comme une vie vraiment humaine et vraiment historique[3]. »

1. Müller, *Symbolik*, p. 357, 358. — 2. Œhler, p. 426. — 3. Œhler, p. 428.

Baur a dit : « Les luthériens sacrifient l'humain au divin et le laissent s'évanouir plus ou moins à la manière docétique[1]. » Mais nous n'avons garde de l'oublier : ce résultat logique est contraire aux désirs, aux intentions, aux sentiments et aux déclarations formelles de Luther. Par exemple, il s'est exprimé ainsi : « Les plus grands théologiens l'ont fait autrefois ; ils se sont envolés de l'humanité du Christ à sa divinité, et ils se sont tenus exclusivement à celle-ci. Autrefois, j'ai été aussi un de ces docteurs qui excluent l'humanité de Jésus-Christ. Mais il faut s'élever à la divinité du Christ et s'y tenir, de telle façon qu'on n'abandonne pas son humanité. Tu ne dois rien savoir d'un Dieu ou d'un Fils de Dieu, excepté de celui qui est dit né de la Vierge Marie et qui est devenu homme[2]. »

Et maintenant, dans ce milieu, nous pouvons placer la christologie réformée.

1. *Theologische Jahrbücher*, 1847, p. 329. — 2. Köstlin, *Luther's Theologie*, II, p. 402.



TROISIÈME PARTIE

La christologie de Calvin.

I



AUTANT notre dogmaticien se préoccupe d'affirmer la divinité et l'humanité du Christ, autant il ne se préoccupe pas de les concilier. Que le Christ soit homme, et qu'il soit Dieu, voilà ce qui importe pour notre salut, pour notre paix : quant aux rapports de l'humanité et de la divinité en Christ, c'est un problème surtout métaphysique. Il ne vient qu'en seconde ligne.

Dès la première édition, Calvin, il est vrai, parle de la *communicatio idiomatum*[1] (*ἰδιωματῶν κοινωνία*). Mais voici en quels termes, plutôt évasifs : « La communication des propriétez (*communicatio idiomatum*) se prouve par ce que dit saint Paul, que Dieu s'est acquis l'Eglise par son sang.... Dieu n'a point de sang.... Mais d'autant que Jésus-Christ, qui estoit vray Dieu et vray homme, a esté crucifié et a espandu son sang pour nous : ce qui a esté fait en sa nature humaine est improprement appliqué à la divinité, combien que ce ne soit pas sans raison » (*improprie*, *licet non sine ratione*).

Et c'est à peu près tout, même dans les éditions ultérieures[2]. Il n'y aura pas contradiction entre Calvin et la théologie réformée, quand celle-ci repoussera énergiquement la *communicatio idiomatum*, au sens précis où l'entend la théologie luthérienne. En réalité, Calvin s'en tient aux formules générales qui affirment l'unité et l'intégrité des deux natures en Christ. « Il faut ici nous rappeler, dit Köstlin, la réserve habituelle avec laquelle, pour les questions relatives à la nature de Dieu (*göttliche Dingen*), Calvin s'en tient à l'Ecriture et aux formules ecclésiastiques qu'il trouve d'accord avec cette Ecriture. Nous l'avons constaté à propos de la Trinité. C'est son caractère de réfléchir raisonnablement sur ces objets, plutôt que de spéculer et de se laisser aller à des intuitions[3]. »

Cependant, Calvin écrit un chapitre : *Comment les deux natures font une seule personne au Médiateur*, chap. XIV. Mais nous n'y trouvons guère ce que la dogmatique actuelle attendrait d'un pareil titre.

1. *Opera* I, p. 67. — Voir Köstlin, p. 438. — 2. II, XIV, 2. — 3. Köstlin, p. 440.

II

L'Ecriture parle de la nature divine de Jésus-Christ : « Ce que Jésus-Christ disoit de soy, qu'il estoit devant Abraham, ne peut convenir à son humanité [1]. » — Toutefois, Calvin, ayant déjà parlé de la divinité de Jésus-Christ à propos de la Trinité, estime superflu d'en traiter de rechef plus au long, et il concentre ses explications sur ce point « que Jésus-Christ a prins vraye substance de chair humaine [2]; » que Jésus-Christ est homme « vrayment engendré de lignée humaine [3]. »

L'Ecriture parle de la nature humaine de Jésus-Christ : « Ce qu'il est nommé serviteur du Père, ce que S. Luc récite, qu'il est creu en aage et sagesse envers Dieu et envers les hommes ; ce que luy-mesme proteste de ne point chercher sa gloire, de ne sçavoir quand sera le dernier jour, qu'il ne parle point de soy, qu'il ne fait point sa volonté ; ce que S. Jean dit qu'on la veu et touché, cela est de la nature humaine seulement [4]. »

Et enfin l'Ecriture parle des deux natures ensemble : « Qu'il a eu authorité du Père de remettre les péchez,... d'estre establi juge,... qu'il se dit estre la clairté du monde, bon pasteur,... » etc., « n'est point spécial ny à la déité, ny à l'humanité [5]. »

Alors, quel est le rapport de ces deux natures, et où est l'unité de la personne de Jésus-Christ ? « Celuy qui estoit Fils de Dieu a esté fait fils d'homme, non point par confusion de substance, mais par unité de personne, c'est-à-dire qu'il a tellement conjoinct et uni sa divinité avec l'humanité qu'il a prinse, qu'une chacune des deux natures a retenu sa propriété ; et néantmoins Jésus-Christ n'a point deux personnes distinctes, mais une seule » (*unus christus*) [6]. « Si on peut trouver quelque chose semblable à un si haut mystère, la similitude de l'homme y semble propre, lequel nous voyons estre composé de deux natures : desquelles toutesfois l'une n'est tellement meslée avec l'autre, qu'elle ne retiene sa propriété. Car l'âme n'est pas corps et le corps n'est pas âme. Parquoy on dit de l'âme particulièrement ce qui ne peut convenir au corps, et pareillement du corps, ce qui ne peut convenir à l'âme ; de l'homme total, ce qui ne peut compéter à l'une des parties, ne à l'autre à part soy. Finalement, les choses qui sont particulièrement à l'âme sont transférées au corps, et du corps à l'âme mutuellement. Cependant, la personne qui est composée de ces deux substances est un homme seul et non plusieurs. Telle manière de parler signifie qu'il y a une nature en l'homme, composée de deux conjoinctes, et néantmoins qu'entre ces deux il y a différence. L'Escriture parle selon ceste forme de Jésus-Christ [7]. »

1. II, XIV, 2. — 2. Titre du chap. XIII. — 3. II, XIII, 1. — 4. II, [illegible] — 5. II, [illegible]

6. « Les anciens ont nommé ceci : Union hypostatique, entendant par ce mot que les deux natures ont été conjoinctes en une personne. » II, XIV, 5. — A propos de l'insistance de Calvin sur l'unité des deux natures et de sa réfutation de Nestorius, Köstlin dit : « Sur ce point, et en ce qui concerne la différence entre Luther et Zwingle, Calvin se tient décidément du côté de Luther. Mais, d'autre part, il ne fait jamais un effort pour expliquer le comment du mystère des deux natures. » Köstlin, p. 439.

7. II, XIV, 1. — Voir B^F, p. 246. — On pourra dire, il est vrai, que cette comparaison a vieilli, que la

III

En conséquence, il faut se défier des « esprits furieux et phrénétiques » qui opposent l'humanité à la divinité, la divinité à l'humanité, et s'efforcent de détruire l'une au moyen de l'autre [1].

Il faut avoir « horreur » de l'hérésie de Nestorius, qui, « divisant plustost que distinguant les natures de Jésus-Christ, imaginoit ainsi un Christ double [2]. » Le concile d'Éphèse le condamna à juste titre.

Il faut tout autant se garder « de la folie enragée » d'Eutychès, « lequel, en voulant monstrer l'unité des personnes en Jésus-Christ, destruisoit toutes ses deux natures. » Les conciles de Constantinople et de Chalcédoine le condamnèrent à non moins juste titre [3].

Or, c'est surtout l'hérésie d'Eutychès, que « Servet a renouvelée [4] ».

Ce « monstre » n'est donc pas « moins pernicieux que ces hérétiques anciens. » Au lieu du Fils de Dieu, il suppose un « fantosme, composé de l'essence de Dieu, de son Esprit, de chair, et de trois élémens non créez. » C'est « une masse ou un meslinge composé d'une portion de Dieu et d'une portion d'homme, » et toutefois « ne Dieu ny homme [5]».

A l'encontre de ces dangereuses rêveries, il faut maintenir l'éternité du Fils unique de Dieu. Dieu n'aurait pu être nommé Père dès le commencement « s'il n'y eust eu dès lors une correspondance mutuelle au Fils unique. » Dieu serait devenu Père seulement avec la création de l'homme; et c'est de la terre que viendrait la paternité du ciel. Tandis que c'est du Père céleste que « provient tout parentage, ou paternité, au ciel et en la terre [6]. » « Dieu n'a jamais esté Père des hommes ni des anges qu'au regard de son Fils unique.... » Car les hommes sont séparés de Dieu par leur iniquité. « Nous sommes enfans par adoption, pource que Jésus-Christ l'est de nature [7].... » « Nous avons receu de pur don ce qu'il possède de nature [8]. » — « Jésus-Christ nous a faits avec soy Fils de Dieu, en vertu de la conjonction fraternelle qu'il a avec nous, pour ce qu'en la chair qu'il a prinse de nous, il est vrayement Fils unique de Dieu [9]. »

Et si, d'un côté, Servet ramène Dieu au Dieu du déisme, d'un autre côté, à l'imitation des Manichéens, il tombe dans le panthéisme, en ne mettant dans le Fils que l'esprit divin, et le faisant engendrer par la Parole de Dieu. « Qui espluchera de près ses fantasies, il s'ensuyvra que les pourceaux et les chiens sont aussi bien fils de Dieu, d'autant qu'ils sont créez de la semence originelle de sa parole. Et combien que ce brouillon compose Jésus-Christ de trois élémens non

philosophie a dépassé la conception dualiste de l'homme.... Il est facile de répondre que les mots ont passé, mais que les choses, c'est-à-dire les difficultés, sont restées, et que, pas plus aujourd'hui que du temps de Calvin, on n'est arrivé à identifier la pensée et la matière. Du Bois-Reymond a même définitivement classé cette dualité au nombre des *Ignorabimus* de l'humanité.

1. II, XIV, 4. — 2. II, XIV, 4. — D'après Nestorius le Fils de Dieu « avoit habité en chair », mais « n'estoit point pourtant homme ». II, XIV, 5. — 3. II, XIV, 4. — 4. II, XIV, 8. — 5. 1559. II, XIV, 5. — 6. II, XIV, 7. — 7. II, XIV, 5. — 8. 1559. II, XIV, 6. — 9. II, XIV, 7.

créez, pour dire qu'il est engendré de l'essence de Dieu, toutesfois il le constitue tellement premier-nay entre les créatures, qu'il y a une mème divinité essencielle aux pierres selon leur degré [1]. »

IV

Il y a lieu de noter l'insistance avec laquelle Calvin affirme la pleine humanité de Christ.

Il y aurait même lieu de noter son insistance à parler non seulement de l'humanité, mais du corps et même de la chair de Christ. Köstlin dit : « D'abord en combattant la confusion des deux natures, Calvin avait en vue Servet et les doctrines anabaptistes.... A partir de l'édition de 1539, il commence, dans la doctrine sur la sainte cène, une lutte ouverte pour la vraie humanité de Christ contre l'ubiquité luthérienne du corps, ubiquité qui supprimerait l'humanité. *Du reste, il s'agit vraiment ici pour Calvin d'un intérêt essentiellement religieux.* Il veut garantir notre espérance en la résurrection de notre propre chair [2].... En même temps, Calvin, dans sa doctrine sur la sainte cène, surtout depuis l'édition de 1539, lutte d'une façon caractéristique pour donner à la chair de Christ une importance rédemptrice (*heilsmittlerische*), universelle et permanente.... La chair de Christ doit assurer la communication de la vie, de la part du Christ glorifié. C'est l'élément positif le plus caractéristique dans le développement de la christologie de Calvin, bien qu'il n'en parle pas dans les paragraphes consacrés à la personne du Christ [3] ». — Mais nous retrouverons plus loin cette question du corps et de la chair de Christ. Pour le moment, ne parlons que de son humanité.

Et ici il suffit de citer un passage célèbre, où Calvin montre que le Christ a été homme jusque dans les angoisses de son âme : « Car il n'a pas offert son corps seulement pour le pris de nostre réconciliation avec Dieu, mais aussi en son âme il a souffert les peines qui nous estoyent deues, et ainsi il a esté fait vrayement Homme de douleurs, comme parle Isaïe. Et de faict, c'est bien mal entendu à ceux qui, laissans ceste partie de nostre rédemption, insistent seulement au torment extérieur de la chair. Car afin que Christ feist la satisfaction et le payement pour nous, il a falu qu'il se soit représenté devant le siège judicial de Dieu comme coulpable. Or il n'y a rien plus horrible que de sentir Dieu juge, du quel l'ire surmonte toutes morts. Ainsi donc, quand ceste tentation s'est présentée à Christ, comme si, ayant Dieu pour sa partie adverse, il estoit desjà jugé à damnation, il a esté saisi d'une telle frayeur et espovantement que c'eust esté assez pour engloutir et abysmer cent fois tous les hommes du monde : mais luy il en est venu au-dessus par la vertu singulière et miraculeuse de

1. II, XIV, 8. — 2. « Toute l'espérance que nous avons de venir au ciel est là, appuyée que Jésus-Christ y est monté... Or, je vous prie, combien ceste fiance seroit-elle débile, sinon que la mesme chair que Jésus a prinse de nous fust entrée au ciel ? » IV, XVII, 29. *Opera* I, p. 1005, et II, p. 1029, 1030. — 3. Köstlin, p. 440. — Voir enfin ce qui est dit d'Osiander, III, XI, 9.

l'esprit. Cependant, en se complaignant qu'il est *delaissé du Père*, il ne parle pas par feintise, ou comme jouant quelque personnage, et prononceant un rolle de bouche. Et ce qu'aucuns allèguent qu'il a dit ceci suyvant l'opinion du peuple, c'est une cavillation inepte et sans couleur. Car la tristesse intérieure qu'il sentoit en son esprit a esté si violente et ardente qu'elle l'a contraint de faire un tel cri. Et la rédemption qu'il a accomplie ne consistoit pas seulement en ce qu'on voyoit à l'œil : mais comme il s'estoit présenté plège pour nous, aussi il a voulu vrayement soustenir le jugement de Dieu en nostre nom. Mais cela semble absurde, qu'une voix de désespoir soit eschappée à Christ. La solution est facile : combien que le sentiment de la chair appréhendast la condamnation, que toutesfois la foy est demeurée ferme en son cœur, par laquelle il a contemplé la présence et assistance de Dieu, lequel il se complaind estre absent de luy. Nous avons dit en un autre lieu comment la Divinité a donné lieu à l'infirmité de la chair, en tant qu'il estoit besoin pour nostre salut, afin que Christ accomplist toutes choses requises à l'office de Rédempteur. Nous avons aussi touché la différence qui est entre le sentiment de nature et la cognoissance de foy. Et pourtant il n'y a rien qui empesche que Christ n'ait conceu en son esprit cest eslongnement de Dieu, selon que le sens commun l'y conduisoit : et qu'il n'ait quant et quant comprins et retenu par foy que Dieu luy estoit propice. Ce qui appert bien clairement par les deux membres de sa complainte. Car devant qu'exprimer la tentation, il proteste qu'il ha recours à Dieu, comme à son Dieu : et ainsi par le bouclier de la foy, il repousse vaillamment ceste apparence de délaissement qui se présentoit à l'opposite. Brief, en ce torment extrême, sa foy est demeurée sans blesseure, tellement que se complaignant d'estre délaissé, il n'a point laissé de s'asseurer en l'aide propice et favorable de Dieu. Au reste, il appert que ce propos estoit surtout digne d'estre noté, veu que le sainct Esprit, afin de le mieux engraver en la mémoire des hommes, a voulu qu'il fust escrit et enregistré en Langue syrienne, de laquelle on usoit lors communéement au pays. Car cela est autant comme s'il introduisoit Christ récitant les propres mots, lesquels il prononça lors de sa bouche. Et d'autant plus doit-on avoir en grande détestation la nonchalance et lascheté de ceux qui passent légèrement, comme en jouant, une si grande tristesse, et un espovantement si horrible que Christ a senti. Mais quiconque considérera bien que Jésus-Christ a prins l'office de Médiateur à ceste condition, de sentir nostre condamnation tant en son âme qu'en son corps, ne trouvera point estrange qu'il ait eu combat contre les douleurs de la mort, comme si ayant Dieu courroucé contre luy, il eust esté jetté en un labyrinthe et confusion extrême de maux[1]. »

Citons Œhler et Schneckenburger : « La théologie calviniste, dit le premier, cherche spécialement à maintenir l'homoousie humaine de Christ, et c'est là son mérite. Christ n'a d'importance pour les élus qu'autant qu'il est vrai homme[2]. » — « L'effort de la christologie calviniste, dit le second, consiste à maintenir la

1. *Commentaires sur l'Harmonie évangélique*, Mat. XXVII, 46. 2. Œhler, *Symbolik*, p. 420.

complète réalité de la nature humaine de Christ, à mettre en relief la parfaite homoousie entre cette nature humaine et la nôtre[1]. »

Voilà pourquoi à l'axiome luthérien[2] : « la nature humaine est capable de Dieu, » le calviniste oppose l'axiome : « le fini n'est pas capable de l'infini. » Sans doute cette seconde formule peut avoir un sens faux et fâcheux. Mais, en ce qui la concerne, la théologie calviniste ne songe pas à contester que l'homme soit de race divine. Elle s'oppose seulement à toute confusion panthéiste. Et, second avantage, non moins précieux, « elle rend plus facile à comprendre le développement humain de la personne du Dieu-homme[3]. »

1. Schneckenburger, II, p. 228. — 2. *Ibid.*, p. 229.

3. Œhler, p. 427. — Voir Bavinck, III, p. 291-297. — Un des théologiens modernes, dont l'esprit a été le plus subtil, et la critique la plus subversive, Colani, le directeur de la fameuse *Revue de Strasbourg* (*Revue de théologie*, 1855 : « De la personne de Jésus-Christ. Étude critique des systèmes orthodoxes, » p. 349-370), s'est livré sur ce dogme des deux natures à un de ses travaux habituels et remarquables. Il aboutit à cette triple conclusion : ou bien le système dualiste, catholique ; ou bien le système d'apothéose, luthérien ; ou bien le système spiritualiste, réformé. Ici, cependant, il ajoute : « défiguré par un reste de dualisme. » Au surplus, il avoue que, à son exposition des deux systèmes protestants, il serait facile d'opposer « une foule de passages qui la contrediraient. » Mais il dit ce qu'il croit comprendre. — Ces jeux, d'une dialectique éblouissante, dont on a tant abusé depuis, ne nous fascinent plus. Nous notons : 1° Colani n'est pas de ceux qui reprochent aux Réformateurs de n'avoir rien innové en dogmatique : « Notre vieille dogmatique orthodoxe fait voir, dit-il, à tout homme non prévenu un immense progrès sur les systèmes antérieurs « (p. 363). C'est ainsi, qu'au dire des adversaires de « l'orthodoxie », cette « orthodoxie » tantôt a reproduit servilement la théologie du moyen âge, et tantôt l'a totalement révolutionnée ! — 2° Colani confirme, à sa manière, notre façon de poser la question : ou le maintien des deux natures comme un problème non résolu, ou l'absorption d'une nature par l'autre. — 3° Colani insiste sur l'affirmation par Calvin de l'humanité du Christ. Et, selon son procédé, il insiste tellement que l'affirmation de la divinité du Christ n'apparaît plus que comme une contradiction plus ou moins négligeable. A propos du *Commentaire* sur Mat. XXVII, 46, Colani dit : « Le Christ a connu le doute, » et plus loin : « Nous dirions qu'il prie en doutant et qu'il doute en priant, » malgré la déclaration formelle de Calvin : « La foy de Christ est demeurée sans blessure. » Colani peut alors conclure : « Ce passage est à nos yeux un des plus grands titres de gloire de Calvin.... L'orthodoxie catholique et luthérienne a toujours traité de blasphème cette page de notre Réformateur » (p. 367). — Je ne sais si l'on peut ranger Bolsec parmi les représentants de l'orthodoxie catholique, mais c'est bien Bolsec qui avait été un des premiers à exploiter le célèbre passage dont nous venons de parler. Voici comment s'est exprimé l'apostat calomniateur :

Chap. XXIII : *De la fausse doctrine de Calvin :* « Je ne croy pas qu'il s'en puisse trouver un qui plus absurdement et malheureusement aye escrit et parlé de Dieu et plus osté l'honneur de nostre Seigneur Jésus-Christ que Calvin.... Calvin a regratté et rafraichy l'hérésie de Manès. »

Chap. XXIV : *De l'injure que Calvin a fait à nostre Seigneur Jésus-Christ lorsqu'il a nié sa Divinité :* « Calvin affirme que nostre Seigneur Jésus-Christ eust si horrible frayeur de la mort qu'il tomba comme en désespoir et qu'il doubta d'estre englouty de la mort.... Si le chef auquel consistoit la perfection de la foy, et de l'asseurance, laquelle nous devons avoir sur les promesses de Dieu, a douté, tremblé et chancelé, combien plus doyvent douter et estre mal asseurés les membres débiles et infirmes ? »

Chap. XXV : *Quelle est la créance de Calvin touchant la descente de Jésus-Christ aux enfers :* « Calvin l'a voulu supprimer et cacher par malice diabolique, ou par une ignorance trop lourde, ou par les deux ensemble.... traduisant ce mot : il est descendu aux Enfers : il a esté mis au sépulchre. Et parce qu'il fut reprins, dès l'an 1552, par quelque personnage qui luy reprochoit que sa battologie estoit trop déshonneste et vicieuse, et que c'estoit assez dit au symbole : il a été mort, et ensevely, sans y adjouster, a été mis au sépulchre, il a supprimé les premiers catéchismes tant qu'il a peu, et l'an 1562, furent r'imprimez, et en ces dernières éditions, il ne fait aucune mention de cette descente de nostre Seigneur, pour cacher les énormes sentences par luy mises aux premières éditions. En quoy il montre sa malice diabolique, comme celui qui, ayant donné un coup de dague à un autre, cache vistement sa dague, et retire sa main

V

On peut donc dire, semble-t-il, que la théologie calviniste a été un retour énergique au concile de Chalcédoine, à la christologie occidentale primitive, celle d'Augustin, de Tertullien, d'Irénée. Elle maintient tout à fait intacts les deux termes du problème : divinité et humanité.

1. C'est le premier caractère, le plus extérieur de cette théologie.

Or, en théologie, ce qui me paraît important, c'est le *problème* beaucoup plus que sa *solution*, ou, pour parler plus exactement, c'est la façon dont le problème est posé. Aucun des termes du problème n'est-il oublié, méconnu, nié ? Voilà l'essentiel.

Quant à la solution,... tant mieux, évidemment, si la théologie la trouve. Mais si elle ne la trouve pas, il n'y pas lieu de s'en préoccuper outre mesure. D'autant moins que l'on peut très bien avoir cette pensée : le problème est de telle nature que l'homme est incapable de le résoudre. L'homme ne le résout, en apparence, qu'en supprimant quelque donnée du problème, c'est-à-dire en faussant le problème. En réalité, on peut classer les théologiens en deux classes : ceux qui posent bien le problème et ne résolvent pas ; et ceux qui le résolvent, mais le posent mal.

Les premiers peuvent être appelés orthodoxes, les seconds hérétiques.

C'est en ce sens que, revenant au concile de Chalcédoine, et, posant à nouveau dans leur intégrité les termes du problème, Calvin s'est montré orthodoxe.

2. Mais voici un second caractère, intérieur et plus important peut-être. Pourquoi Calvin maintient-il ainsi les deux termes du problème, refusant de sacrifier l'un à l'autre ? On dirait aujourd'hui : à cause de son expérience religieuse ; mais l'on peut dire tout simplement : par besoin de sa piété, de son sentiment religieux, lesquels ne trouvent leur pleine satisfaction que dans la pleine révélation biblique.

Köstlin a très bien mis ce fait en lumière, comme nous l'avons dit plus haut : « Dès l'édition de 1541, écrit-il à propos de la Sainte Cène, Calvin a une préoccupation « vraiment religieuse » (*ein echt religiöses Interesse*), c'est qu'avec la vraie chair du Christ glorifié, ne disparaisse aussi l'espoir de la résurrection de notre propre chair.... C'est là ce qui caractérise la christologie de Calvin [1]. » —

en son seing, feignant n'avoir fait le coup. » *Histoire de la vie de Jean Calvin* par M. Hierosime Hermes Bolsec, 1582, p. 41[a], 46[b]. (Les titres des chapitres sont d'une édition ultérieure.)

Calvin a eu des calomniateurs luthériens non moins acharnés que ses calomniateurs papistes, en particulier un nommé Schlusselbourg. Et l'accusation d'arianisme a été souvent répétée contre lui, en particulier dans la légende d'un pamphlet-placard, intitulé : « Le pourtrait de Jean Calvin, sodomit, cautérisé, etc., » par Joseph Felman. (Voir notre *Iconographie calvinienne*, p. 146.) On y lit, entre autres, cette citation de Stancar : « Quel diable, ô Calvin, t'a séduit de blâmer le Fils de Dieu avec Arius ? Garde-toy, Lecteur chrestien, et principallement vous tous Ministres, des livres de Calvin, principallement ès articles de la SS. Trinité, de l'Incarnation ; car ils contiennent une doctrine impie, et blasphèmes ariennes ; de sorte qu'il semble que l'âme de Servet, bruslé, selon l'enseignement de Plato, s'en est transportée dans le corps de Calvin.

1. Köstlin, p. 440.

C'est aussi la conclusion de Schneckenburger : « Evidemment, dit-il, cette christologie ne s'est pas formée de haut en bas, mais de bas en haut. Tout en conservant les formules christologiques et trinitaires de l'ancienne Eglise, elle s'est efforcée de tenir compte des besoins religieux de la piété et des besoins critiques de la raison : elle a maintenu la personnalité historique du Rédempteur Jésus de Nazareth, sans rien de fantastique[1]. »

Il suffit d'écouter Calvin lui-même, disant : « D'un nombre infini [de tesmoignages] qu'on pourroit amasser, il nous est utile de choisir principalement ceux qui peuvent servir nos âmes en foy et en vraye fiance de salut[2]. » Du reste, voici sa pensée avec tout son développement. Nous nous bornons à souligner certaines lignes :

« Par ce mot de *Chair*, sainct Paul exprime qu'il a esté vray homme, et qu'il a vestu nostre nature : mais, cependant, par ce mot *Manifesté*, il monstre qu'il y a deux natures. Tant y a néantmoins qu'il ne faut point imaginer un Jésus-Christ qui soit Dieu, puis un Jésus-Christ qui soit homme : mais il faut que nous le cognoissions luy seul Dieu et homme. Distinguons tellement les deux natures qui sont en luy, que nous cognoissions : *Voilà le Fils de Dieu qui est notre frère*....

» *Car si nous n'avons ce secret dont parle sainct Paul, que sera-ce de nous ?* Car nous sommes tous enfans d'Adam : nous voilà donc maudits, nous sommes en l'abysme de mort; brief, nous sommes ennemis mortels de Dieu, et ainsi il n'y a plus que condamnation et mort en nous, iusques à ce que nous cognoissions que Dieu nous est venu chercher; et pour ce que nous ne pouvions monter à luy, qu'il est descendu à nous. *Jusques à ce que nous ayons cognu cela, ne sommes-nous point plus que misérables ?*...

» D'autre part, quand nous voyons qu'il y a une telle maiesté en Dieu, comment osons-nous approcher de luy, attendu que nous sommes pleins de misères ? Il faut donc que nous venions à ceste union de la maiesté de Dieu avec la condition humaine. Et ainsi, *en tout et partout, jusqu'à tant* que nous ayons cognu la maiesté Divine qui est en Jésus-Christ, et l'infirmité de l'homme qu'il a prinse en nous, *il est impossible que nous ayons nulle espérance*, que nous puissions recourir à la bonté de Dieu et avoir la hardiesse de l'invoquer et retourner à luy; *brief, nous sommes du tout rejettez du Royaume céleste, la porte nous est close*, et ne pouvons en approcher en façon que ce soit....

» Et, au reste, *comment sera-il possible que nous ayons nostre vie en luy*, sinon qu'il soit nostre Dieu, que nous soyons maintenus et préservez par sa puissance ? *Comment nous pourrons-nous fier en luy ?* car il est escrit : Malheur sur l'homme qui met sa foy en la chair, ou au bras de l'homme, ou en la creature. Après, comment pourrons-nous estre retirez de la mort, sinon par la vertu infinie de Dieu ? Car c'est à luy que les issues de la mort appartienent, comme il est dit au Pseaume ? Nous voyons donc, encores que l'Escriture ne rendist nul tesmoignage de la Divinité de Jésus-Christ, *qu'il est impossible que nous*

1. Voir *Theol. Jahrb.*, 1848, p. 97 ; aussi p. 94. — 2. II, XIII, 1.

le cognoissions pour nostre Sauveur, *sinon en luy attribuant* toute maiesté Divine, confessans qu'il est le vray Dieu, d'autant qu'il est la sagesse du Père par laquelle le monde a esté créé, et par laquelle aussi il est maintenu en son estat....

» Et de fait, quand sainct Paul nous a voulu *donner ci-dessus courage d'invoquer Dieu au nom de nostre Seigneur Jésus*, *notamment il l'appelle homme :* Il y a un seul Dieu et un Médiateur, Jésus-Christ, qui est homme. Pourquoy est-ce qu'il nous ramène là, sinon afin que nous puissions en son nom et par son moyen venir privèement à Dieu ; cognoissans que nous sommes frères de Jésus-Christ, qui est son fils unique ? Et, au reste, quand nous chercherions nostre salut hors de nostre nature, que seroit-ce ?...

» *Si nous n'avons ceste cognoissance* que la faute qui avoit esté faite en nostre nature a esté réparée en la mesme nature, *que seroit-ce ? où est-ce que nous pourrions estre appuyez ?* Voilà donc comme la mort de nostre Seigneur Jésus ne nous profitera rien, sinon d'autant qu'il a esté fait homme semblable à nous. Et puis, si Jésus-Christ estoit seulement Dieu, ie vous prie, en sa résurrection aurions-nous quelque certitude ou gage que nous devons une fois ressusciter ? Bien est vray que le Fils de Dieu est ressuscité. Voire, mais il n'est pas semblable à nous. Or, à l'opposite, quand on nous dit : Le Fils de Dieu ayant prins un corps semblable au nostre, estant descendu de la race de David, celuy-là est ressuscité : *nous concluons hardiment que puisque nostre nature qui est corruptible de soy-mesme*, *et qui n'a que corruption*, *est élevée en la gloire céleste*, en la personne de nostre Seigneur Jésus-Christ, *desjà nous habitons aux cieux*, comme sainct Paul en parle en l'épistre aux Ephésiens. Et d'autant plus sont détestables ceux qui ont voulu anéantir la vérité de la nature humaine en la personne du fils de Dieu.... *Et par cela voyons-nous que ce ne sont point des spéculations subtiles*, *quand on nous parle que Jésus-Christ a vestu nostre chair*. Car voilà où il nous faut venir pour avoir une *vraye cognoissance de la foy* (comme i'ay desià monstré) qu'*il est impossible que nostre fiance soit droitement en Jésus-Christ*, sinon que nous appréhendions sa nature humaine; comme aussi il faut avoir cognu sa maiesté, devant que nous puissions mettre en luy la fiance de nostre salut. Au reste, ce n'est pas encores tout ce que nous cognoissions que Jésus-Christ est Dieu, et qu'il est homme, sinon que nous adioustions quant et quant qu'il n'y a qu'une personne en luy....

» Il ne faut donc point que nous meslions ce que Dieu nous monstre au doigt d'un costé et d'autre. Voulons-nous donc bien considérer Jésus-Christ ? Contemplons en luy ceste gloire céleste, contemplons ceste essence qu'il a eu de toute éternité. Et puis, venons à sa nature humaine qui nous est là monstrée. Voilà donc pour un item, que nous puissions distinguer en nostre Seigneur Jésus-Christ les deux natures. *Et ceci n'est point pour spéculer en l'air*, *mais il faut que nous le prattiquions pour nourrir nostre foy*....

» Or, cependant, si faut-il aussi que nous conjoignons ces deux natures en une personne. Quel est donc le Dieu dont parle sainct Paul ? C'est le Fils de la

Vierge Marie, qui a la vie en soy, celui qui a esté sujet à la mort. Qui est celuy qui a toute puissance ? C'est celuy qui s'est fait foible et débile : celuy qui a porté la punition de nos péchez, est la fontaine de la vie. Il faut donc que nous apprenions d'unir ces deux choses, et non point les séparer. Car si nous forgeons un Jésus-Christ Dieu, et puis que celuy qui a souffert estant nay de la Vierge Marie, qui est mort et ressuscité, soit un homme à part, *que sera-ce?*

» Ainsi donc notons bien que ce mot *Manifesté* conioint les deux natures, en sorte qu'il faut que nous cognoissions Jésus-Christ, non point double, mais un seul, combien qu'il ait deux natures [1]. »

Enfin, les deux ultimes résultats de cette médiation sont deux résultats d'une importance inestimable pour la piété. Elle nous procure la *certitude* et anéantit tout *mérite*.

Certitude ! Toutes les fois que les fidèles se disposent à prier Dieu, ils doivent se rappeler que leurs oraisons ont besoin d'être « sanctifiées et consacrées par le sang de nostre Seigneur Jésus-Christ. » Il ne s'agit pas toutefois des « asperges [aspersions] d'eau bénite papale. » Il faut « le prix » qu'a payé notre Seigneur. Mais ayant cela, « nous sommes asseurez et résolus, sçachans bien que Dieu ne rejettera point ce sacrifice, qu'il a déclaré luy estre agréable, et par lequel il s'est réconcilié avec nous et appointé, voire à perpétuité. Mais si nous ne sommes fondez en la mort et passion de nostre Seigneur Jésus-Christ en priant, il faut que nous soyons en doute et en perplexité. Et par ainsi toutes nos oraisons seront frivoles et inutiles ; comme l'Escriture aussi le monstre, que si nous ne prions en foy et certitude, jamais nous ne profiterons rien [2]. »

Et pas de mérite ! rien « des menus fatras pour appaiser Dieu, comme si on vouloit appaiser la cholère d'un petit enfant avec quelques hochets. » Non ! Nous ne pouvons « acquérir grâce devant Dieu par quelque cérémonie ou quelque fanfare. » Il faut la « rançon » dont parle saint Paul, « le sang de Jésus-Christ, et le sacrifice qu'il a offert pour nous et de son corps et de son âme. Voilà où gist touste notre fiance [3]. »

« Donc, apprenons de venir à nostre Seigneur Jésus-Christ, lequel a vestu nostre nature, afin que nous ayons familiarité avec luy. Il est homme, afin qu'il ne nous le faille point aller chercher loin.... Et comment cela ? d'autant que Jésus-Christ se conjoint avec nous, et nous appelle ses frères.... Par la grâce et vertu de son S. Esprit, il nous communique toutes ces choses. Il faut que sa mort et résurrection profitent en nous. Car si nous n'avions le S. Esprit, ce seroit en vain que Jésus-Christ auroit souffert. Il est vray que sa mort et passion auroit bien ceste vertu de nous sauver ; mais, cependant, nous en serions privez et exclus. Il faut donc que nostre Seigneur Jésus-Christ, pour faire valoir aujourd'huy en nous le fruict de sa mort et résurrection, nous face participans de son S. Esprit [4]. »

1. *Sermons sur la première à Timothée. Opera* LIII, p. 321-32[illegible] — 2. [illegible] p. 171 [illegible] — 3. [illegible] p. 172-173. — 4. *Sermons sur l'épître à Tite. Opera* LIV, p. 577, 578. — De la page 574 à la page 578, il y a ce que Calvin appelle lui-même un « brief sommaire » du plan du salut.

CHAPITRE SECOND

L'œuvre du Médiateur.

I. Les trois charges. — II. L'expiation. 1. Obéissance active et passive. 2. La mort expiatoire. 3. Le symbole des apôtres et la descente aux enfers. 4. Les souffrances expiatoires. — III Place de la doctrine calviniste dans l'histoire du dogme. 1. Théologie catholique. 2. Théologie protestante. 3. Théologie luthérienne et théologie calviniste. 4. Théologie catholique et théologie protestante. 5. Théologie ultra-protestante. — IV. Le Christ glorifié.

I



A première partie de la christologie (relative à la *dersonne* du Christ) a été répétée, sans beaucoup de modifications, dans les éditions successives. — La seconde (relative à l'*œuvre* du Christ) a été beaucoup développée.

Par une création dogmatique, dont on est d'accord à lui attribuer le mérite[1], Calvin ramène l'œuvre du Médiateur à trois charges : « Il a esté donné pour prophète, roy et sacrificateur. » — Et quel est le but de cette doctrine ? quelle est la raison de ce dogme ? « *Afin que la foy trouve en Jésus-Christ ferme matière de salut pour se reposer sûrement*, il nous convient arrester à ce principe : c'est que l'office et charge qui luy a esté donnée du Père, quand il est venu au monde, consiste en trois parties. Car il a esté donné pour Prophète, Roy et Sacrificateur. »

Le nom même de Christ désigne ces trois charges : « Sous la Loy, tant les Prophètes que les sacrificateurs et les Rois ont esté oincts d'huile. » Voilà pourquoi « ce nom de Messias, qui vaut autant comme Christ, ou oinct, a esté imposé au Médiateur promis[2]. »

1. 1559, II, xv, 1. — Voir Köstlin, *St. und Kr.* p. 445. — Le développement que cette doctrine reçoit peu à peu montre l'importance que Calvin lui attribue. Il l'introduit dans le catéchisme de 1538. (*Le catéchisme français*, p. 50 ; *Opera* XXII, p. 53.) Il l'expose en 1539 dans l'*Institution;* il ajoute une phrase sur Jésus prophète en 1551. Enfin, en 1559, le chapitre est tellement remanié et augmenté qu'il devient nouveau. — 2. II, xv, 2.

Christ a été *prophète*. Dans Esaïe, il est dit de lui : « L'Esprit du Seigneur Dieu est sur moy.... » Et il faut noter « que, par la perfection de doctrine qu'il a apportée, il a mis fin à toutes les prophéties[1]. »

Le Christ a été *roi*, d'un « règne qui est de nature spirituelle ». Sa puissance permanente, voilà « la forteresse pour maintenir la perpétuité de l'Eglise. » Que les fidèles prennent donc courage « quand ils verront l'Eglise estre opprimée, pour ce qu'elle a un Roy qui la gardera. » « Dont il s'ensuit qu'il est impossible que le diable, avec tout l'appareil et équipage du monde, efface jamais l'Eglise, laquelle est fondée sur le throne éternel de Christ[2]. » — Pour les fidèles, cette royauté du Christ fortifie l'espérance de l'immortalité : « Quand chacun de nous oit dire que le règne du Christ est spirituel, estant esveillé de ce mot, il se doit transporter à l'espérance d'une meilleure vie, et se tenir asseuré que ce qu'il est maintenant sous la protection de Jésus-Christ, c'est pour en recevoir le fruit entier au siècle à venir[3]. » Et encore : « Puisque le règne de Christ n'est ne terrien ne charnel, pour estre sujet à corruption, mais spirituel, il nous attire là-haut et introduit à la vie permanente, afin que nous passions doucement et en patience le cours de ceste vie, sous beaucoup de misères, faim, froid, mespris, opprobres, toutes fascheries et ennuis, nous contentans de ce bien seul, d'avoir un Roy qui ne nous défaudra jamais, qui [qu'il] ne nous subviene en nos nécessitez, jusques à ce qu'ayans achevé le terme de guerroyer, nous soyons appelez au triomphe[4]. »

Enfin, le Christ est *sacrificateur*. « La somme revient là, que la dignité sacerdotale n'appartient qu'à Jésus-Christ, d'autant que, par le sacrifice de sa mort, il a effacé l'obligation qui nous rendoit criminels devant Dieu, et a satisfait pour nos péchez.... Dont il s'ensuit qu'il est intercesseur à jamais, et qu'à sa requeste et en faveur de luy nous sommes agréables à Dieu. Laquelle doctrine, non seulement engendre certaine fiance de prier Dieu, mais aussi rend nos consciences paisibles et asseurées, puisque Dieu nous appelle à soy tant humainement, et nous certifie que tout ce qui est consacré par le Médiateur luy est plaisant[5]. »

II

1. C'est à sa charge de sacrificateur que se rattache l'expiation. Comment le Christ a-t-il expié ?

[illegible] place la longue querelle relative à l'expiation, uniquement par l'obéissance d[illegible]e passive, c'est-à-dire la mort (d'après une certaine ultra-orthodoxie), [illegible]quement par l'obéissance dite active, c'est-à-dire la vie (d'après un rationalisme plus ou moins mitigé). Et on a prétendu que Calvin ne faisait pas sa place à l'obéissance active, qu'il lui faisait en tout cas une place moindre que Luther.

Erreur à ajouter à tant d'autres erreurs. Köstlin l'a corrigée en ces termes :

1. II, xv, 2. — 2. *Ibid.*, 3. — 3. *Ibid.* — 4. *Ibid.*, 4. — 5. *Ibid.*, 6.

« En dehors des écrits de Luther et de la *Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung* de 1533, je ne connais aucun écrit luthérien, de cette époque, où l'obéissance active et les souffrances expiatoires de Christ soient aussi nettement affirmées que dans l'*Institution* de Calvin, dès sa première édition. Au contraire, Mélanchthon, dans ses *Loci* et dans les Confessions rédigées par lui, néglige cette obéissance active [1]. »

Du reste, que signifie exactement la doctrine des trois charges, sinon que l'œuvre du Christ ne consiste pas dans un détail, dans une partie de sa personne ou de son œuvre, pas même dans son sacrifice, mais dans l'ensemble de son être et de sa vie ?

Au surplus, voici les déclarations expresses de Calvin, dans la dernière édition : « Jésus-Christ a fait et accompli cela par *tout le cours de son obéissance....* S. Paul estend à *toute la vie* de Jésus-Christ la grâce d'absolution.... Brief, depuis qu'il a vestu la forme d'un serf, il a commencé à payer le pris de nostre délivrance [2]. »

2. Seulement, d'accord avec l'Ecriture, Calvin « spécifie notamment que nostre salut gist en la mort de Jésus-Christ. »

En effet, cette mort, point culminant de l'obéissance, n'a pas été une mort quelconque. « Il ne suffisoit point pour abolir nostre damnation que Jésus-Christ endurast une mort telle quelle ; mais pour satisfaire à nostre rédemption, il a falu eslire un genre de mort, par lequel il prinst à soy ce que nous avions mérité, et nous ayant acquittez de ce que nous devions, nous délivrast. Si les brigans luy eussent couppé la gorge, ou qu'il eust esté lapidé et meurtri par sédition, il n'y eust point eu pour satisfaire à Dieu. »

Mais nous voyons que Jésus-Christ est amené devant le tribunal ; il y a quelque formalité de justice. La bouche qui le condamne à mort commence par l'absoudre et le proclamer juste. On voit donc bien qu'il ne souffre « point la mort pour la justice, mais pour le péché ; » qu'il « paye ce qu'il n'avoit point ravi ; » qu'il « est chargé du péché des autres et non point du sien. » — Et c'est en cela que « gist nostre absolution [3] ».

Naturellement, dans ce genre de mort, la croix a une signification et une importance spéciales. « La croix estoit maudite » par la loi de Dieu, et les offrandes pour les péchés étaient elles-mêmes appelées péchés [4].

Sur la valeur, le rôle de cette mort, Calvin s'explique en faisant l'exégèse de Galates III, 13 : « Il est escrit, maudit est quiconque pend au bois. Christ y a esté pendu. Il a donc porté ceste malédiction. Or maintenant il est certain que ce n'a point esté pour soy qu'il a enduré ce genre de mort : il s'ensuit donc, ou qu'il a esté crucifié pour néant, ou que nostre malédiction a esté imposée sur luy, afin que nous en fussions délivrez. Il ne dit pas que Christ ait esté maudit : mais qu'il *a esté fait malédiction*, ce qui est bien plus. Car il signifie que la malédiction de tous hommes a esté enclose en luy. Si quelqu'un trouve ceci dur à dire,

1. [illegible], *St. u. Kr.*, p. 142. — 2. II, XVI, 5. — 3. *Ibid.* — 4. II, XVI, 6.

qu'il ait aussi honte de la croix de Christ, en la confession de laquelle gist toute nostre gloire. Car Dieu n'ignoroit pas quelle devoit estre la mort de son Fils, quand il disoit ceci : Maudit est quiconque est pendu au bois. — Mais quelqu'un dira : Comment se fait cela, que le Fils, qui est le bien-aimé du Père, soit maudit ? Je respon qu'il faut yci considérer deux choses, non seulement en la personne de Christ, mais aussi en son humanité. La première est, qu'il estoit l'Agneau de Dieu sans macule, plein de bénédiction et grâce. La seconde, qu'il avoit prins nostre personne, et pourtant il estoit pécheur, et coulpable de malédiction, non pas certes tant en soy qu'en nous : en sorte toutesfois qu'il faloit qu'il fut mis en nostre place. Et pourtant, il n'a peu estre hors de la grâce de Dieu, et toutesfois il a soustenu son ire. Car comment eust-il peu faire nostre paix envers le Père, s'il l'eust eu pour ennemi, et si le Père eust esté courroucé contre luy ? Par quoy, le Père a tousjours prins son bon plaisir en luy. D'avantage, comment nous eust-il délivrez de l'ire de Dieu, s'il ne l'eust retirée de nous pour la transporter sur soy-mesme ? A ceste cause, il a esté frappé pour nos péchez, et a senti la rigueur de Dieu comme d'un Juge courroucé. C'est ici la folie de la croix, admirable mesme aux anges, laquelle non seulement surmonte, mais aussi engloutit toute la sagesse du monde. (1 Cor. I, 18.)[1] »

Voilà une page d'exégèse qui caractérise Calvin. Pas d'érudition inutile : tout lecteur peut suivre. Et, cependant, c'est si exact, si complet, si scientifique, que l'exégèse ultérieure, l'exégèse la plus radicale du dix-neuvième siècle et du vingtième, celle d'un Pfleiderer, d'un Holtzmann, ne fera que la confirmer mot à mot ! Nous prions le lecteur de lire attentivement la preuve de cette assertion dans la note ci-jointe[2].

1. *Commentaires.* Galates, III, 13.

2. « Comment (*Wiefern*) Christ a racheté ceux qui sont sous la loi, pour que nous obtenions l'adoption filiale (Gal. IV, 5), Paul nous l'explique (Gal. III, 13) : « Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi (ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου), ayant été fait malédiction pour nous (γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα), car il est écrit : Maudit est quiconque est pendu au bois. » Les mots γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα ne veulent pas dire que Christ personnellement est devenu un maudit, l'objet de la colère divine, puisque, au contraire, en sa qualité de fils sans péché de Dieu, il a été l'objet de l'amour immuable de Dieu [*ce sont les propres expressions de Calvin*]. Ils veulent dire seulement que Christ a laissé s'abattre sur lui la malédiction de la peine de mort, malédiction suspendue par la loi sur le monde pécheur. En mourant de la mort sur la croix, mort que la loi désignait expressément comme la mort des criminels, il a donné à la loi l'expiation due, que la loi réclame pour le péché. Et parce que le péché n'était pas son péché, mais le nôtre, il a payé cette expiation à notre place [Pfleiderer reconnaît que la substitution est enseignée par saint Paul : Calvin n'a pas dit autre chose, ni plus], et par là il nous a rachetés de la malédiction de la loi qui pesait sur nous. Les mots ὑπὲρ ἡμῶν ne signifient pas en vérité autre chose que : dans notre intérêt ; mais, avec le contexte, ils reçoivent le sens plus précis : *à notre place*, comme notre représentant, qui, par sa vie de souffrance, a réparé, a expié la mort, que nous avons méritée par notre péché. C'est ce qui devient très clair par les mots : Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi (ἐξηγόρασεν ἡμᾶς ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου). Ainsi, sa mort était le prix d'achat, ou la rançon, par le paiement substitutif duquel Christ nous a délivrés de la peine du péché. C'est ce qui est dit textuellement (1 Cor. VI, 20) : « Vous avez été rachetés à un grand prix » (ἠγοράσθητε τιμῆς). Ce prix précieux τιμή désigne naturellement la mort de Christ. » — Pfleiderer écrit encore : [Il est maladroit de dire que la justice et l'amour de Dieu ont lutté l'une contre l'autre], mais il ne faut pas le nier : cette explication, quelque maladroite qu'elle soit dans les termes, est beaucoup plus près du vrai sens de la doctrine paulinienne que l'explication devenue régnante dans la théologie moderne,

3. Ici viennent les passages si remarquables sur les souffrances expiatoires du Christ. Seulement, ces explications se trouvent rattachées à l'article du symbole des apôtres, relatif à la descente aux enfers. Elles nous fournissent un remarquable exemple de la critique historique que pratiquait notre Réformateur.

Parmi les sens du mot *foi*, Calvin en note un dans l'édition de 1559, qu'il avait passé antérieurement sous silence : C'est quand par foi on entend « la saine et pure doctrine quant à la religion. » Ce sens est familier aux auteurs du Nouveau Testament, et « de faict, puisque tous les thrésors de science et sagesse sont cachez en Jésus-Christ, lequel la foy possède, non sans cause ce mot s'applique à toute la somme de la doctrine céleste, de laquelle la foy ne peut estre séparée [1].

Dans ce sens dérivé, le symbole des apôtres peut être tenu pour le sommaire de la foi. Mais, en réalité, ce symbole désigne, en bref, l'objet de la foi. Cet objet nous est indiqué par l'Evangile, et le symbole dit ce que « la foy doibt principalement regarder en iceluy Evangile [2]. »

« Je le nomme des apostres, dit Calvin, ne me soucyant pas beaucoup qui en a esté l'autheur. Certes d'un grand consentement il a esté attribué aux apostres par les Anciens, soit qu'ilz estimassent qu'il avoit esté escrit par eulx en commun, ou bien, pensantz que ce feust un recueil de leur doctrine digérée par quelques autres, ilz luy ayent voulu donner auctorité par ce tiltre [3]. Quoy qu'il soit, je ne doubte nullement, de quelque part qu'il soit procédé, qu'il ayt esté dez le premier commencement de l'Eglise, et mesmes dez le temps des apostres, receu comme une confession publique et certaine de la foy. Et n'est pas vraysemblable qu'il ayt esté composé par quelque particulier, veu que de tout temps il ha eu authorité inviolable entre les fidèles. Ce qui est le principal, nous est indubitable, à sçavoir que toute l'histoire de nostre foy y est brièvement et en bel ordre

et en particulier dans l'école de Ritschl, d'après laquelle, pour la réconciliation, il n'était besoin d'aucune expiation, parce que Dieu est seulement amour. Cette idée n'est pas seulement une déformation formelle de la doctrine de Paul, elle en est une contradiction absolue ». — « En particulier, la théologie moderne, avec sa forte tendance antinomiste, fera bien d'apprendre à l'école du grand apôtre que Dieu, qui dans les évangiles se révèle comme l'amour qui pardonne, n'est pas, comme Marcion le soutenait, un autre, mais le même Dieu qui, dans l'Ancien Testament, s'est révélé comme le saint d'Israël. » (Otto Pfleiderer, *Der Paulinismus*, 1890, 2e édit., p. 135, 142, 143, 159.) — Ainsi Calvin et Pfleiderer sont absolument d'accord sur la pensée exacte de saint Paul, Calvin qui l'accepte et Pfleiderer qui la rejette. — Et nous pourrions citer Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, 1896, II, p. 97, 100, 117. Il répète mot à mot Pfleiderer. Il estime que saint Paul « continue une ligne qui était déjà tracée dans la conscience religieuse de la communauté primitive. » Il parle « d'expiation, de mort substitutive, » et insiste sur ce fait capital que, chez saint Paul, l'élément de la justice et l'élément de l'amour, l'élément objectif et l'élément subjectif, se mêlent continuellement et se confondent : « L'explication subjective et morale de l'œuvre de la rédemption n'est pas placée au-dessus ni au-dessous de la conception objective et juridique. Depuis le commencement jusqu'à la fin, les deux conceptions sont parallèles et parfois elles s'entrecroisent. »

1. 1559, III, II, 13. — 2. Bf, p. 212. « A quelles choses il nous faut arrester pour obtenir salut en Jésus-Christ. » II, XVI, 18. — 3. 1559 : « Soit qu'ils ayent voulu authoriser la doctrine, laquelle ils sçavoyent estre provenue d'eux, et fidèlement baillée de main en main. » II, XVI, 18. *Ibid.*

comprinse[1], et qu'il n'y a rien contenu qui ne soit approuvé par certains tesmoignages de l'Escriture. Laquelle chose congneue, il n'est ja besoing de se beaucoup tormenter qui en a esté l'autheur, ou d'en combatre avec les autres; sinon possible qu'il ne suffist point à quelqu'un d'avoir la vérité du S. Esprit résolue; mais qu'il voulsist entendre pareillement par quelle bouche[2] elle auroit esté dénoncée ou par quelle main elle auroit esté escrite[3]. »

Aujourd'hui que la critique historique la plus sûre, la plus scientifique, fait remonter la première rédaction du symbole (texte dit romain) au commencement du second siècle, sinon à la fin du premier, Calvin n'aurait pas besoin de s'exprimer d'une manière fort différente.

Il témoigne de la même liberté et de la même exactitude à propos de l'article même sur la descente aux enfers : « Par les escrits des anciens, il semble que cest article n'ait pas esté du tout en usage commun par les Eglises. » Il n'en contient pas moins « un mystère grandement utile ». On peut conjecturer « qu'il a esté tantost après le temps des apostres adjouté, » et que « petit à petit il est venu en usage. » Du reste, « ce n'est pas chose de grande conséquence, de sçavoir par qui et en quel temps ceste sentence a esté insérée au symbole. » Il suffit qu'il soit indubitable « qu'il a esté prins de ce que doyvent tenir et sentir tous vrais fidèles. »

Aussi bien n'y a-t-il nul des Pères anciens qui ne face mémoire de la descente aux enfers, combien que ce soit en sens divers[4]. »

Et ici se place une exposition particulière. Devant Calvin, au seizième siècle, se dressait la doctrine catholico-romaine du Purgatoire, des Limbes, doctrine si funeste à la piété. Notre Réformateur ne pouvait pas ne pas la repousser énergiquement. Or elle semblait s'appuyer sur cet article du symbole. Il ne faut point, dit-il, parler ici de limbes, et, pour « colorer ceste fantaisie, tirer par les cheveux quelques tesmoignages. » Ce n'est pas qu'avec son grand sens exégétique Calvin n'entrevoie le sens exact. Dans cette « fable », dit-il, il y a une part de vérité. « Je confesse volontiers que Jésus-Christ a esclairez [les âmes des Pères qui estoyent ja auparavant décédez] en la vertu de son Esprit, afin qu'ils cognussent que la grâce qu'ils avoyent seulement goustée en espoir, estoit manifestée au monde. Et n'est pas impertinent d'applicquer à ce propos la sentence de S. Pierre, où il dit que Jésus-Christ est venu et a presché aux esprits qui estoyent, non pas (à mon advis) en une prison, mais comme faisant le guet en une tour. Car le fil du texte nous mène là aussi, que les fidèles qui estoyent morts devant ce temps-là, estoyent compagnons avec nous d'une mesme grâce, veu que l'intention de l'apostre est d'amplifier la vertu de la mort de Jésus-Christ, en ce qu'elle est parvenue jusques aux morts[5].... »

1. 1559 : « Toute l'histoire de nostre foy y est briefvement racontée en tel ordre et distinction qu'il ne nous faut chercher d'avantage. » *Ibid.* — 2. 1559 : « Sinon que nous soyons si difficiles à contenter, que ce ne nous soit point assez d'estre enseignez par l'Esprit de Dieu en la vérité infaillible, si nous ne sçavons de quelle bouche elle a esté proférée ou de quelle main elle a esté escrite. » — 3. Br, p. 213, 214.
4. II. XVI. 8. — 5. II. XVI. [illegible]

Mais cette explication légitime, ajoutée en 1559, et qui paraît à Calvin l'explication du symbole, risquait (cette crainte n'était pas interdite) de favoriser la doctrine des Limbes et du Purgatoire. Alors, « laissant à part le symbole », Calvin cherche une explication plus certaine de la descente aux enfers. Il la trouve dans l'affirmation spéciale des souffrances de Christ expiant les péchés de l'humanité.

4. Revenons donc à ces souffrances expiatoires.

« Il n'y avoit rien de fait si Jésus-Christ n'eust souffert que la mort corporelle [s'il se fust offert à endurer la mort sans aucune destresse ne perplexité, mais comme en se jouant[1]]; mais il estoit besoin qu'il portast la rigueur de la vengence de Dieu en son âme; » il devait lutter « comme main à main contre l'horreur de la mort éternelle; » il devait endurer « les tormens espovantables que doyvent sentir les damnez et perdus[2]. »

Il est vrai que « certains brouillons dressent les cornes contre ceste doctrine[3]. »

Ecartons toute idée de colère de Dieu contre Jésus-Christ[4]. « Car, comment se courrouceroit le Père à son Fils bien-aimé, auquel il dit qu'il a prins tout son plaisir ? » Jésus-Christ a senti le courroux de Dieu contre « les pécheurs[5]. »

Il n'en reste pas moins que Jésus-Christ a connu le désespoir[6]. Cette affirmation est digne d'être notée, car on a fort reproché à Calvin d'attribuer « au Fils de Dieu un désespoir contraire à la Foy. » Calvin s'explique :

« Premièrement, quant à la crainte et estonnement de Jésus-Christ, que les Evangélistes preschent si clairement, ces canailles sont trop hardis d'en esmouvoir question. Car, devant que le temps de la mort veinst, il est dit qu'il a esté troublé en esprit et affligé d'angoisse; quand c'est venu à joindre, qu'il a commencé d'estre plus fort espovanté. Si quelqu'un dit que c'a esté feintise, l'eschappatoire est trop vilene. Nous avons donc, comme dit S. Ambroise, à confesser franchement la tristesse de Jésus-Christ, si nous n'avons honte de sa croix. Et, de faict, si son âme n'eust esté participante du chastiment qu'il a porté, il eust esté seulement Rédempteur des corps[7]. »

Il ne nous faut pas trouver « estrange » cette « infirmité » de Jésus-Christ. Elle a été volontaire; il y a été induit « par sa miséricorde et sa pure amour qu'il nous a portée. » Donc cette infirmité ne « diminue rien de sa vertu ».

Volontairement son âme a souffert « l'ire et la malédiction » dont Dieu punit le péché. Et là est précisément la cause de son désespoir. On s'en étonne. « Mais je prie les lecteurs de bien considérer combien il seroit honorable à Christ d'avoir esté plus craintif et couard que beaucoup de gens[8] du commun (*ple-*

1. II, XVI, 11. — 2. II, XVI, 10. — 3. II, XVI, 12. — 4. Voir ce que nous avons dit plus haut sur Dieu qui hait et aime à la fois le pécheur. — 5. II, XVI, 11. — 6. Voir ce qui est dit plus haut sur le doute de Jésus-Christ. — 7. II, XVI, 12. Ajouté en 1559. — 8. La traduction de 1560 dit « gens de cœur failli, » ce qui paraît à la fois un non-sens et un contre-sens.

rosque gregarios homines). Les brigans et malfaiteurs prenent le frein aux dents pour aller à la mort; plusieurs la mesprisent de telle constance qu'il semble que ce leur soit un jeu, les autres la portent tout doucement. Que le Fils de Dieu en ait esté si fort estonné et comme transi, quelle constance ou magnanimité seroit-ce ? Car les évangélistes récitent de luy ce qu'on estimeroit estre incroyable et contre nature : c'est que, pour la véhémence de sa destresse, les gouttes de sang luy sont tombées de la face.... Quelle honte seroit-ce que le Fils de Dieu eust esté si efféminé de se tormenter jusques-là pour la mort commune, qu'il suast sang et ne peust estre recréé que par la vue des anges [1]. »

III

1. Anselme a affirmé avec une énergie qui n'a pas été dépassée (et c'est là ce qui assure à sa théorie une valeur durable) la gravité du péché, par conséquent la nécessité de l'expiation. Toutefois, si l'on ne considère que son *Cur Deus homo*, et qu'on laisse de côté ses lettres et ses méditations, où il se montre le père de la mystique, on peut lui reprocher de n'avoir insisté que sur un élément, le plus important, il est vrai, dans la question, la sainteté.

Après lui, Abélard ne fixa son attention que sur un autre élément, l'amour de Dieu, et la mort du Christ perdit sa valeur spécifique. Saint Thomas combina Anselme et Abélard. Mais pour lui la satisfaction offerte par le Christ n'est que *conveniens* (convenable); et elle est *superabondante*. — Duns Scot nie encore plus la nécessité de l'expiation.... Et la théologie catholique s'est maintenue dans cette direction [2].

2. La théologie protestante revient à Anselme, qu'elle corrige et complète, en particulier par le dogme des trois charges. Il ne s'agit pas d'une punition infligée à un innocent à la place d'un coupable; il s'agit d'une souffrance volontairement acceptée par le Christ, qui s'est librement mis à la place de l'humanité. De plus, Calvin réclame une rédemption opérée par le Christ tout entier, et une rédemption éternelle. Le Christ a été médiateur avant la chute, car il est médiateur non seulement selon son humanité, mais aussi selon sa divinité : « Cela aussi est vray que tous les actes qu'il a faits pour réconcilier Dieu avec nous, ont regardé à toute la personne, tellement qu'on ne les doit restreindre séparément à une nature [3]. » — « Il n'a pas commencé de faire l'office de médiateur après la cheute d'Adam seulement, mais en tant qu'il est la Parole éternelle de Dieu, c'est par sa grâce que tant les anges que les hommes ont esté conjoints à Dieu pour demeurer en intégrité [4]. »

3. Faut-il constater, avec certains docteurs, une différence entre la doctrine luthérienne, d'après laquelle Christ, par sa mort, aurait *mérité* grâce et vie pour

1. *Ibid.* — 2. Bavinck, III, p. 318. — 3. Responsum ad [illegible] p. 1758. — 4. *Ibid.*, p. 358. *Ibid.*, p. 1756.

l'humanité (*causa meritoria*), et la doctrine réformée, d'après laquelle Christ, par sa mort, aurait *appliqué* aux fidèles la grâce réservée pour eux de toute éternité (*causa instrumentalis*)[1]:

Calvin a écrit tout un chapitre pour nier cette différence, et affirmer « que Jésus-Christ vrayement nous a mérité la grâce de Dieu et son salut[2]. » D'après lui, cette distinction est le fait « d'esprits volages ». Christ a été non seulement « l'instrument ou ministre » de notre salut, mais aussi « autheur, chef et capitaine ». — « La justification des hommes est gratuite, de la pure miséricorde de Dieu, » mais « le mérite de Jésus-Christ, servant à icelle de moyen inférieur, y intervient[3], » Jésus-Christ est la « cause seconde et plus prochaine » de notre salut, et pas seulement « formelle ». Il nous faut « aussi chercher en luy-mesme la matière de nostre salut[4]. »

C'est ici un de ces points, où, de déductions en déductions, la logique arrive aux questions subtiles. Et, selon son habitude, Calvin maintient les faits sans s'embarrasser outre mesure des subtilités de la logique et de ses déductions. « Esprits volages », dit-il. Et encore : « Quant à questionner si Jésus-Christ a rien mérité pour soy, comme font le Maistre des sentences et les scolastiques, c'est une folle curiosité, et d'en déterminer comme ils font, c'est une audace téméraire[5]. »

4. Selon Bellarmin, il y a, entre les catholiques et les protestants, deux différences : 1° d'après les protestants, — et pas d'après les catholiques, — Jésus-Christ a enduré la colère de Dieu et les tourments de l'enfer (c'est toujours la conception tragique du péché qui caractérise le protestantisme) ; 2° d'après les catholiques, — et pas d'après les protestants, — Jésus-Christ a mérité, non

1. Œhler, p. 475. — 2. II, XVII. — 3. *Ibid.*, 1.

4. *Ibid.*, 2. Les témoignages de l'Ecriture ne laissent place à aucun doute. « Jésus-Christ nous acquis salut par sa justice, ce qui vaut autant que mériter. » (II, XVII, 3.) — En conséquense, « il appert clairement que ceux qui n'attribuent point au sacrifice de Jésus-Christ la vertu d'effacer les péchez, d'appaiser Dieu et de luy satisfaire, amoindrissent par trop la grâce qui a esté figurée par les ombres de la Loy. » (II, XVII, 4.)

5. II, XVII, 6. — Comme exemple de ces déductions, à propos du sujet que nous traitons, on peut citer celle de Dilthey : « L'incarnation est pour Calvin seulement le remède le plus approprié. En cette qualité il est réclamé par le Décret éternel. Ainsi, *à la façon de Duns Scot*, le lien nécessaire entre Dieu et l'incarnation est brisé. *Le noyau central et vital du dogme chrétien de l'incarnation est détruit* ». Et encore : « L'élément essentiel de la piété protestante, la confiance en Dieu n'est pas ici le résultat de la Rédemption, mais bien de l'élection qui la détermine. Christ n'est pas l'initiateur (*Urheber*), mais l'instrument et le serviteur de la grâce. C'est seulement en vertu du bon plaisir de Dieu (*ex Dei beneplacito*) qu'il pouvait faire quelque chose de méritoire. En conséquence, il est volontiers considéré par Calvin comme le Médiateur entre le décret de salut (?) et l'humanité. Partout ici *se fait jour une nouvelle tendance unitaire....* Ici gît la plus profonde différence entre la religiosité de Luther et celle de Calvin.... » (*Op. cit.* plus haut, p. 83, 12, n. 1.) — Nous ne pouvons que répéter constamment la même observation : Calvin ne construit pas son système de haut en bas, à partir du décret éternel ; mais de bas en haut, à partir des faits de la Révélation et de la piété. Quand même certaines déductions logiques, scolastiques et subtiles, seraient justes, elles n'exerceraient aucune influence sur son système. Elles ont, du reste, contre elles ses déclarations, ses intentions et les résultats religieux, les conséquences de toute sa pensée. — Au surplus, ces déductions logiques, scolastiques et subtiles ne sont pas justes, et un historien d'une compétence théolo-

seulement pour nous, mais pour lui-même ; et c'est avec ces mérites du Christ que les catholiques constituent le trésor des indulgences à la disposition de l'Église.

Bellarmin oublie une différence plus grande. La doctrine catholique enseigne que la mort de Jésus-Christ efface le péché originel, et les péchés commis avant le baptême. Pour les péchés commis après le baptême, il faut ajouter aux bénéfices de la mort de Christ une satisfaction personnelle, une pénitence imposée par le confesseur. Malgré toutes les subtilités, il reste que, d'après les protestants, le pardon de tous les péchés provient, par la foi, du seul mérite de Christ, et que, d'après les catholiques, ce mérite est plus ou moins insuffisant.

5. Pour achever de « situer » la doctrine calviniste, il ne reste qu'à indiquer sa place dans le développement de la théologie protestante elle-même.

Au moment où la Réforme revint à Anselme complété, au véritable Evangile, elle fut attaquée par toutes les sectes dualistes, panthéistes, apocalyptiques, libertines du moyen âge, et d'avant, depuis les Ebionites et les Gnostiques.

Selon la conception des ultra-protestants surtout mystiques, Christ a révélé aux hommes leur vraie nature, et, dans l'âge du Saint-Esprit, les hommes sont ce qu'était le Christ. Sa mort et sa résurrection trouvent place dans la nouvelle naissance de chaque individu. L'essence de la religion, c'est le Christ, non pas pour nous, mais en nous ; c'est non la parole, mais l'esprit, etc. [1]. — Plus tard, cette conception mystique trouve des représentants en Bœhme, les Quakers, Antoinette Bourignon, etc.

Selon la conception des ultra-protestants surtout rationalistes, celle du Socinianisme, quand le Christ était sur la terre, il n'était que prophète ; Dieu lui fit connaître parfaitement la vérité. Il l'enseigna, et la justifia par une vie sainte, par ses miracles, par sa mort. Après sa résurrection, il a reçu pouvoir de Dieu de fortifier ses fidèles, de les récompenser, et il est ainsi devenu roi et prophète. Il n'y a pas opposition entre ce mysticisme et ce rationalisme, qui communient, comme toujours, fraternellement dans le subjectivisme et le symbolisme. Conclusion : L'expression « Jésus-Christ a souffert pour nous, » n'a pas un sens normatif, disait déjà Fauste Socin. C'est une explication ; Dieu n'a pas besoin d'être apaisé par un sacrifice. L'expiation n'est pas nécessaire.... Et l'ultra-protestantisme, par diverses routes, rejoint le catholicisme romain. Au milieu de cet

gique supérieure à celle de Dilthey, le biographe classique de Luther, Köstlin, leur oppose des affirmations absolument contraires. Nous en avons déjà vu plusieurs. En voici d'autres : « Entre la conception de la rédemption selon Calvin, et la conception selon Luther, on a prétendu trouver cette différence que celle de Calvin apporte davantage la délivrance de la volonté esclave du péché, qu'elle est plutôt la communication d'une nouvelle vie morale, tandis que celle de Luther est davantage l'effacement de la culpabilité et la restauration d'un nouveau rapport objectif entre l'homme et le Dieu qui juge et qui, désormais, pardonne. Mais si l'on s'en tient à ce que Calvin a écrit dans son *Institution*, et à ce qu'il dit en réalité partout, on ne trouvera ici qu'une différence très relative et très effacée (*schiebender*). » *St. u. Kr.*, 1868, p. 435, 436. — 1. Bavinck, III, p. 320.

océan des opinions humaines, fixé sur le roc de la révélation, le protestantisme de la Réforme, celui de Calvin non moins que celui de Luther, maintient la gravité du péché et la nécessité de l'expiation, selon l'Evangile des apôtres et du Christ.

IV

Après l'humiliation jusqu'en enfer, la gloire jusqu'à la droite de Dieu.

D'abord la résurrection. Et Calvin explique le passage si controversé de nos jours, et dont il a déjà fait le centre, le résumé perpétuel de la foi, dans sa fameuse lettre à François Ier, préface de l'*Institution* : « En ce qu'ilz appellent nostre doctrine nouvelle, ilz font moult grande injure à Dieu, duquel la sacrée parolle ne méritoit point d'estre notée de nouvelleté. Certes je ne doubte point que, touchant d'eux, elle ne leur soit nouvelle, ausquelz et Christ mesmes et son Evangile sont nouveaux. Mais, celuy qui sçait que ceste prédication de S. Paul est ancienne : c'est que Jésus-Christ est mort pour nos péchez, et ressuscité pour nostre justification, il ne trouvera rien de nouveau entre nous [1]. »

Dans l'*Institution*, Calvin écrit : « S. Paul dit qu'il est mort pour nos péchez et ressuscité pour nostre justification : comme s'il disoit que par sa mort le péché a esté osté ; par sa résurrection, la justice a esté instaurée. Car comment en mourant nous eust-il peu délivrer de la mort, s'il eust succombé à icelle ? Comment nous eust-il acquis la victoire, s'il eust défailli au combat ? Pourtant nous partissons tellement la substance de nostre salut entre la mort de Christ et sa résurrection, que nous disons : par la mort, le péché avoir esté destruit, et la mort effacée ; par la résurrection, la justice establie et la vie remise au-dessus ; et en telle sorte que c'est par le moyen de la résurrection que la mort a son efficace [2]. »

L'Ascension n'est pas davantage un article « superflu » pour notre foi. Jésus-Christ « a vrayement lors exalté son règne, quand il est monté au ciel. » « Il nous est présent d'une façon plus utile que quand il a conversé en terre. » « Il vous est expédient [a-t-il dit] que je m'en aille. » — « Et de faict, nous voyons combien il a plus largement espandu les grâces de son esprit, combien plus il a amplifié sa majesté, combien il a déclairé d'avantage sa puissance.... » « Il gouverne le monde par une vertu plus présente qu'auparavant [3]. »

Et enfin, quand il est dit qu'il est assis « à la dextre du Père, » il faut entendre « qu'il a esté ordonné Seigneur du ciel et de la terre, et qu'il en a prins solennellement la possession ; et non seulement qu'il l'a prinse une fois, mais qu'il la maintient jusques à tant qu'il descendra au jour du jugement [4]. »

En attendant, « il apparoist là continuellement pour nostre advocat et intercesseur [5]. » Et « de là nous revient une singulière consolation : ... tant s'en faut qu'il monte en son thrône pour nous condamner. Car comment un prince de si grande clémence perdroit-il son peuple ? Comment le chef dissiperoit-il

1. [illegible], p. [illegible] — 2. II. XVI, 13. — 3. *Ibid.* 14. — 4. *Ibid.*, 15. — 5. *Ibid.*, 16.

ses membres ? Comment l'advocat condamneroit-il ceux dont il a prins la défense ? » — Ce n'est pas « une petite asseurance [1] ».

Et toujours et partout se manifeste la préoccupation religieuse. A propos de l'article : il est assis à la droite de Dieu, un paragraphe commence ainsi : « De cela reviennent divers proufits à nostre foy [2]. » — A propos de l'article : Il jugera les vivants et les morts, il y a un paragraphe qui commence ainsi : « De là nous revient une singulière consolation [3]. »

Du reste, et d'une façon générale, voici comment Köstlin s'exprime sur l'activité du Christ glorifié, d'après Calvin : « A la satisfaction que le Christ a accomplie pour nous par son obéissance et sa souffrance s'ajoute enfin l'activité du Sauveur glorifié.... Ici, cette activité, par laquelle le Christ communique sa vie au croyant, acquiert décidément pour Calvin sa principale importance. Et cette importance croît de plus en plus avec le développement de l'*Institution* [4]. »

C'est en 1539 que sont ajoutées les phrases : « De là reviennent divers profitz à nostre foy... Il est assis en haut, afin que de là espandant sur nous sa vertu, il nous vivifie en vie spirituelle [5]. »

Finalement, quand le jugement aura été prononcé, la médiation cessera, et il n'y aura plus de Médiateur [6].

L'office de Médiateur a commencé avant l'incarnation. Il se continue après l'ascension. Mais il finira à la fin des temps, quand Jésus-Christ remettra le royaume à son Père. Alors Jésus-Christ redeviendra ce qu'il était auparavant :

« Jésus-Christ, en tant qu'il nous conjoinct au Père, selon nostre petitesse et infirmité, régnera jusques à ce qu'il soit apparu pour juger le monde. Mais après que nous serons faits participans de la gloire céleste, pour contempler Dieu tel qu'il est, lors s'étant acquitté d'office de Médiateur, il ne sera plus ambassadeur de Dieu son Père, et se contentera de la gloire qu'il avoit devant

1. II, XVI, 18. — 2. *Ibid.*, 16. — 3. *Ibid.*, 18. — 4. Köstlin, p. 444. — 5. Voir *Opera* I, p. 7..., 534 ; I, p. 533 ; B^F, p. 160 ; II, p. 383 (II, XVI, 16).

6. C'est ici que nous pouvons placer l'explication donnée par Calvin du texte de Jean : « Mon Père est plus grand que moi. » — « La sentence de Christ : le Père est plus grand que moy, a esté restrainte à la nature humaine. De ma part, je ne fay difficulté de l'estendre à toute sa personne, d'autant qu'encores qu'il soit Dieu éternel, si est-ce que quand il est venu descendre à nous, il a commencé à estre au milieu entre Dieu et nous. Pour ceste cause le père est appelé un seul Dieu, d'autant que Christ revestu de son humanité préside tellement sur l'Eglise qu'il a lors luy-mesmes Dieu pour chef, ainsi qu'en parle S. Paul. Par ce mesme moyen Dieu nous gouverne médiatement (s'il faut ainsi parler) par la main de son Fils, jusques à ce que nous soyons amenez par luy à ceste parfaicte et entière conjonction de gloire, en laquelle le Filz sera assujéti au Père, afin que Dieu soit tout en tous. » (« Briève admonition aux frères de Pologne. » *Opera* IX, p. 637, 638. *Opuscules*, p. 1969.) — « Et ne faut point que Stancarus face ici le brave comme si Jésus-Christ estoit fait moindre que le Père, veu qu'il n'est pas ici question de la nature de la divinité, mais seulement est notée une œconomie ou dispensation du conseil admirable de Dieu, laquelle ne dérogue en rien à la gloire éternelle de Jésus-Christ. De là on recueille une vraye pureté de foy, c'est qu'en un seul Dieu il y a tellement trois personnes, que le Fils n'est point le Père, mais est différent du Père, tellement néantmoins qu'il n'y a qu'une seule essence de tous deux. Dont s'ensuit, combien que ce ne soit point par comparaison, que toutesfois indéfiniment il n'y a qu'un seul Dieu. » (« Epistre aux Polonais. » *Opera* IX, p. 647. *Opuscules*, p. 1972.)

la création du monde. Et de faict, le nom de Seigneur ne s'attribue particulièrement à Jésus-Christ pour autre regard, sinon qu'il fait un degré moyen entre Dieu et nous. Ce que S. Paul a entendu disant : Il y a un Dieu duquel sont toutes choses, et un Seigneur par lequel sont toutes choses. (1 Cor. VIII, 6.) Voire, d'autant que cest empire temporel que nous avons dit, luy a esté ordonné jusques à ce que sa majesté divine nous soit cognue face à face : à laquelle tant s'en faut que rien soit diminué quand il rendra l'empire à son Père, qu'elle aura sa prééminence tant plus haut. Car alors Dieu ne sera plus chef de Christ, en tant que la déité de Christ reluyra de soy-mesme tout à plein, laquelle est encores cachée comme sous un voile [1]. »

Contemplant ce Christ, Calvin fait monter jusqu'à lui comme des cantiques. Il s'associe à celui de saint Bernard :

« L'advertisement de S. Bernard est bien digne qu'on y pense : c'est que le nom de Jésus n'est pas seulement clairté, mais aussi viande ; pareillement huile de confiture, sans laquelle toute viande est seiche ; que c'est le sel pour donner goust et saveur à toute doctrine, qui autrement seroit fade ; brief, que c'est miel en la bouche, mélodie aux oreilles, liesse au cœur, médecine à l'âme, et que tout ce que l'on peut disputer n'est que fadaise, si ce nom n'y résonne [2]. »

Et voici comment, en son propre nom, il conclut sa christologie :

« Si nous cherchons salut, le seul nom de Jésus nous enseigne qu'il est en luy. Si nous désirons les dons du sainct Esprit, nous les trouverons en son unction. Si nous cherchons force, elle est en sa seigneurie. Si nous avons à faire de pureté, elle nous est proposée en sa conception ; si nous voulons trouver doulceur et bénignité, sa nativité nous la présente, par laquelle il a esté fait semblable à nous, pour apprendre d'estre pitoyable. Si nous demandons rédemption, sa passion nous la donne. En sa damnation, nous avons nostre absolution. Si nous désirons que la malédiction nous soit remise, nous obtenons ce bien là en sa croix. La satisfaction, nous l'avons en son sacrifice ; purgation, en son sang ; nostre réconciliation a esté faicte par sa descente aux enfers. La mortification de nostre chair gist en son sépulchre, la nouvelleté de vie, en sa résurrection, en laquelle aussi nous avons espérance d'immortalité. Si nous cherchons l'héritage céleste, il nous est asseuré par son ascension. Si nous cherchons ayde et confort et abondance de tous biens, nous l'avons en son règne. Si nous désirons d'attendre le jugement en seureté, nous avons aussi ce bien, en ce qu'il est nostre Juge. En somme, puisque les thrésors de tous biens sont en luy, il nous les fault de là puiser, et non d'ailleurs [3]. »

1. II, XIV, 3. — 2. II, XVI, 1 (ajouté en 1559). — 3. Bʳ, p. 262. Le texte latin n'a pas varié de 1539 à 1559. La traduction de 1560 omet : « si nous avons à faire de pureté, elle nous est proposée en sa conception, » et elle rétablit à la dernière ligne : « pour être rassaziez, » qu'avait omis la traduction de 1541. — II, XVI, 19.



Livre sixième.

LA VIE CHRÉTIENNE

CHAPITRE PREMIER

La foi.

I. L'ordre du salut. — II. Le rôle du Saint-Esprit. — III. Définition de la foi et de ses quatre éléments. — IV. Réfutation des erreurs sophistiques. 1. L'*Institution*. 2. Les *Sermons*. — V. La pénitence. 1. Les deux degrés ou les deux sens du mot pénitence. 2. Amour et crainte. 3. La vraie pénitence, c'est la vraie conversion. 4. Les fruits de la pénitence. 5. La sanctification. — VI. La pénitence calviniste et la pénitence catholico-romaine. 1. La contrition. 2. La confession auriculaire. 3. La confession calviniste. 4. La satisfaction. 5. Les indulgences. 6. Le purgatoire.

I



NTRE le péché ou le pécheur et Christ ou le salut, il y a la loi « pédagogue ». Entre Christ et le chrétien ou la vie chrétienne, il y a la foi.

Le troisième livre de l'*Institution* a pour titre : « Qui est la manière de participer à la grâce de Christ, des fruits qui nous en revienent et des effects qui s'en ensuyvent. » — C'est ce que l'on appelle « l'ordre du salut » (*ordo* ou *via salutis*) et ce titre, à lui seul, provoque une série de réflexions préliminaires importantes.

Et d'abord, à quoi bon ce titre et ce livre lui-même ? Avons-nous besoin de tant réfléchir sur l'ordre que Dieu a établi pour notre salut ? Ce salut n'est-il pas tout simplement notre œuvre ?

C'est la grande différence qui distingue le paganisme et le christianisme. Pour le paganisme, le salut dépend de la sagesse et de la force de l'homme. Autonomie complète. Pour la religion biblique (l'Ancien Testament dit : « Il eut confiance en l'Eternel, qui le lui imputa à justice, » Gen. XV, 16), pour le christianisme spécialement, le salut a pour auteur Dieu : l'homme se l'approprie par la foi, gratuitement.

Voilà pourquoi l'apparition de Pélage est d'une importance capitale, dans

l'histoire de l'Eglise; il représente l'effort étrange et victorieux pour réintroduire le paganisme, le mérite de l'homme, dans le salut.

La Réformation fut une protestation contre le paganisme pélagien ou semi-pélagien, une nouvelle et puissante proclamation de l'hétéronomie, au sens biblique et évangélique, de l'homme dans l'œuvre du salut. Et tandis que Mélanchthon[1], dès 1527, enseignait le synergisme, le calvinisme maintint cette hétéronomie dans toute sa rigueur.

Tant que nous sommes hors de Christ, « ...tout ce qu'il a fait ou souffert pour le salut du genre humain nous est inutile et de nulle importance. » Il faut que Christ « soit fait nostre et habite en nous[2]. »

Mais cette appropriation, — un anneau dans la chaîne, dans l'ordre du salut, — est encore l'œuvre du Christ qui, dans le ciel, continue à exercer sa triple charge de prophète, de prêtre et de roi. C'est l'activité du Christ glorifié. On a pu dire que dans aucune Eglise plus que dans l'Eglise réformée, la piété pratique n'a été dirigée vers la communion avec le Christ glorifié, qui naturellement porte en lui les traits du Christ terrestre[3].

Cet « ordre du salut » a pris très tard une place particulière dans la Dogmatique. La Réformation amena un changement, et Calvin, initiateur ici comme sur bien d'autres points, lui consacra tout le troisième livre de son *Institution*.

Y a-t-il lieu de s'étonner? En apparence, oui. Mais c'est la contradiction, — apparente, — que nous avons déjà rencontrée, et que nous allons rencontrer de plus en plus fréquemment. Ce que l'on peut appeler l'hétéronomie calviniste a été la plus grande créatrice d'autonomie humaine que le monde ait jamais vue.

II

Après avoir décrit l'œuvre du Christ, Calvin cherche à se rendre compte de la manière dont cette œuvre s'accomplit dans l'âme de chaque fidèle. Ici, a-t-on dit, « il manifeste non seulement son grand talent de systématisation, mais surtout sa profonde intelligence des intentions premières de Luther[4]. »

Christ est le chef de l'humanité. Les « biens » qu'il a « reçeus du Père » par ses actes et ses souffrances deviennent nôtres en tant que lui-même est « fait nostre et habite en nous » (*nostrum fieri et in nobis habitare*), en tant que nous sommes « faits un avec lui », ce qui a lieu quand « nous sommes entez en luy et le vestons » (*in ipsum inseri et eum induere*). Nous voici devant l'œuvre du Saint-Esprit : « La somme revient là, que le Saint-Esprit est comme le lien par lequel le Fils de Dieu nous unit à soy avec efficace » (*nos sibi efficaciter devincit*)[5].

1. Voir à propos de Luther, Ritschl, *Rechtfertigung*, I^2, p. 198, rectifié par Lipsius : « Luthers Lehre von der Busse, » *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1892, p. 161-340.

2. III, I, 1. — « Jésus-Christ a parfait tout ce qui était nécessaire pour nostre Rédemption. Mais nous n'en avons point pleine jouissance; nous en avons seulement selon la nature de nostre foy. » *Sermons sur le livre de Daniel. Opera* XLI, p. 593. — 3. Voir K. Müller, *Symbolik*, p. 177, 478 et n. 303. — 4. R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, p. 391. — 5. 1559, III, I, 1.

Calvin ne tarit pas quand il parle de ce rôle du Saint-Esprit : C'est « l'esprit d'adoption » (*spiritus adoptionis*), « l'arre et le seau de nostre héritage » (*arrhabo et sigillum nostræ hæreditatis*), la « vie », l'« eau », « l'huile et l'onction », le « feu ». « En somme, il nous est proposé comme la seule fontaine dont toutes richesses célestes descoulent sur nous, ou bien comme la main de Dieu par laquelle il exerce sa vertu [1]. »

Et Calvin ne tarit pas davantage quand il parle de la « communication », de la « conjonction », de l'union mystique du fidèle avec le Christ. « Jésus-Christ nous est comme oisif (*christum otiosum*) jusqu'à ce que nous le conjoignions avec son Esprit pour nous y addresser ; pour ce que, sans ce bien, nous ne faisons que regarder Jésus-Christ de loin et hors de nous, voire d'une froide spéculation (*frigide speculamur*). Or, nous sçavons qu'il ne proufite sinon à ceux desquels il est chef (*caput*) et frère premier-nay, mesmes qui sont vestus de luy (*qui denique eum induerunt*).... A ce mesme but tend le mariage sacré (*sacrum illud conjugium*), par lequel nous sommes faits chair de sa chair et os de ses os, voire un avec luy [2]. »

Il y a lieu de remarquer que toutes ces déclarations ont été ajoutées (sauf quelques mots) en 1559. Ce n'est pas que cette même mystique manque dans les éditions précédentes. On lit ainsi dès 1543 : « Comment est-ce que la foy nous sauve (*fides salvifica*) ? Sinon que par icelle nous sommes entez au corps de Christ » (*nos in christi corpus inserit*) [3]. » — Il n'en est pas moins vrai que, dans la théologie de Calvin, les éditions successives, loin de diminuer, comme on le prétend si souvent, la part du sentiment, du cœur, l'augmentent. Témoin encore cet étonnant passage de 1559, qui résume tout le sujet : « J'eslève en degré souverain la conjonction que nous avons avec nostre chef (*caputis et membrorum*), la demeure (*habitatio*) qu'il fait en nos cœurs par foy, l'union sacrée (*mystica*) par laquelle nous jouissons de luy : à ce qu'estant ainsi nostre, il nous départisse (*faciat consortes*) les biens ausquels il abonde en perfection. Je ne di pas doncques que nous devons spéculer Jésus-Christ de loing, ou hors de nous (*extra nos*), afin que sa justice nous soit alloée (*imputetur*), mais pour ce que nous sommes vestus (*ipsum induimus*) de luy et entez en son corps ; brief, pour ce qu'il a bien daigné nous faire un avec soy. Voilà comment nous avons à nous glorifier, que nous avons droict de société en sa justice [4]. »

« Par la foy nous ne devons pas contempler Christ de loin, mais le recevoir en l'embrassant de nostre âme, afin qu'il habite en nous. » — « L'apôtre note aussi la partie où est le siège légitime de Christ, asçavoir le cœur ; afin que nous sçachions que ce n'est point assez que nous l'ayons en la bouche, ou qu'il voltige en nostre cerveau [5]. »

C'est comme une greffe spirituelle : « Le terme d'enter ne signifie pas seulement conformité d'exemple, mais emporte une conjonction secrète, par laquelle nous sommes tellement unis à luy, que nous donnant vie par son Esprit, il fait

1. 1559, III, I, 3. 2. *Ibid.*, 3. 3. III, II, 30. 4. III, XI, 10. — 5. *Commentaire*, Ephésiens III, 17

passer et comme descouler sa vertu en nous.... En l'entement des arbres, le greffe tire sa nourriture de la racine, mais il retient sa propriété naturelle de fructifier. En l'entement spirituel qui se fait en nous, non seulement nons tirons de Christ vigueur, et comme une moelle de vie, mais nous passons de nostre nature en la sienne [1]. »

C'est une communication de nature et de substance : « Il ne signifie pas seulement que Christ est participant de notre nature, mais il a voulu exprimer une chose plus haute et qui emporte plus.... Que comme Eve a esté formée de la substance d'Adam son mari, à ce qu'elle fust comme une partie d'iceluy : afin d'estre vrais membres de Christ, nous communiquons à sa substance, et par ceste communication sommes assemblez en un mesme corps. Brief, S. Paul descrit yci ceste union de nous avec Christ, de laquelle le signe et gage nous est donné en la saincte cène.... Donnons plustost ordre que nous sentions Christ vivant en nous, que non pas que le moyen de ceste communication nous soit manifestée [2]. »

Enfin, voici un *Sommaire* [3] qui, en effet, résume tout ce que Calvin a dit sur la *maîtrise du Saint-Esprit* et l'*union mystique* du chrétien avec le Christ : Le but du ministère évangélique est que « Christ nous soit communiqué (*communicetur*) et que de lui nous puisions (*hauriamus*) la vie éternelle. » — « Cette communication, nous l'avouons, est mystique (*mystica*), incompréhensible à la raison humaine et spirituelle ; elle est l'œuvre du Saint-Esprit (*spiritus sanctus est effector*). » La vertu de cet esprit nous unit, « non pas en imagination, mais très réellement et vraiment (*potentissime et verissime*) à Christ notre tête, de telle sorte que nous sommes chair de sa chair, os de ses os, et qu'il transfuse de sa chair vivifiante la vie éternelle en nous » (*ex vivifica ejus carne vitam æternam in nos transfundat*) [4].

Le « ministre extérieur » (*minister externus*), c'est-à-dire le pasteur, administre la parole, la voix (*verbum vocale*), ce qui est extérieur, terrestre, caduc. — Mais le « ministre intérieur » (*minister internus*), c'est-à-dire le Saint-Esprit « opère dans les cœurs ». Cette communication est « interne, céleste, incorruptible ». Dans la prédication, dans le baptême, dans la sainte cène, il y a toujours cette double action des deux « ministres », le ministre extérieur et le ministre intérieur [5].

1. *Commentaires*, Romains VI, 5. — 2. *Commentaires*, Ephésiens V, 29, 32.

3. Ce sommaire a été inséré par de Bèze, sans nom d'auteur, dans son édition des lettres de Calvin. — Nous ne saurions partager l'opinion des savants éditeurs des *Opera*, pour qui on pourrait refuser à Calvin la paternité de cette « maigre élucubration » (*exilis elucubratio*), sans rien enlever à sa gloire. Sans doute, Calvin a dit plusieurs fois, ailleurs, ce qu'il dit ici. Mais cette *exilis elucubratio* suffit à elle seule pour réfuter la plupart des critiques qu'on adresse à sa conception religieuse. *Opera* IX, *Proleg*. LXI.

4. « Summa doctrina de ministerio verbi et sacramentorum. » *Opera* IX, p. 773, 775.

5. *Opera* IX, p. 775.

III

Commençons par bien indiquer la notion de la foi que le catholicisme romain professait, et en face de laquelle se trouvait Calvin.

Alex. de Hales, après avoir énuméré et pesé, avec sa critique ordinaire, les onze définitions de la foi, définit la foi en général : une connaissance obscure reposant sur le témoignage de celui qui la propose[1].

Calvin a exposé sa christologie en suivant article par article le symbole des apôtres : « De la foy, disent les deux premières éditions, où le symbole des apostres est expliqué[2]. » Calvin va-t-il confondre la croyance et la foi, comme le catholicisme romain ? — La première partie de ce chapitre est une dissertation capitale sur le rôle de la foi, et cette dissertation va répondre à la question.

Après avoir sommairement écarté les principales erreurs, qui font de la foi une opinion[3], une connaissance de l'histoire[4], une persuasion, un assentiment,

1. *Somme théologique de Saint-Thomas d'Aquin*, traduite en français et annotée par Lachat, 1857, VII, p. 193, n. (II, II, 2, 1.) — « Croire, c'est penser avec assentiment (*cum assensu cogitare*), mais alors la pensée ne se rapporte pas seulement à la puissance cogitative, c'est-à-dire qu'elle ne se prend pas généralement pour une vue quelconque de l'intellect : elle est une vue de l'intellect, accompagnée d'une certaine recherche et du consentement de la volonté. » Et le traducteur ajoute en note : « Il résulte de là clairement que l'acte de la foi est un acte de l'intellect. C'est ainsi que l'entendent tous les théologiens, à la suite de Saint-Thomas. » — L'explication de la foi doit être communiquée aux hommes inférieurs par les hommes supérieurs : et les hommes supérieurs, qui ont mission « d'instruire » les autres, doivent avoir « une connaissance plus parfaite des vérités, de la foi, et par là même une foi « plus explicite. » (II, II, 2, 6.) Puisque la foi est l'acte de l'intellect, adhérant à la vérité divine sous l'empire de la volonté mue elle-même par la grâce, l'acte de foi peut être méritoire. — Du reste, parmi les catholiques, le caractère intellectualiste de la foi, selon le catholicisme romain, n'est pas contesté. Il est très nettement reconnu dans le *Bulletin* publié par l'Institut catholique de Toulouse. En même temps cette Revue déclare que les modernistes veulent modifier cette définition de la foi. « Tandis que, explique le *Bulletin*, la théologie classique considère la foi comme une adhésion de l'esprit à une vérité spéculative, énoncée dans une formule abstraite, ou à un fait connu par voie de témoignage, vérité ou fait dont l'autorité de Dieu même est le garant, on trouve, sinon explicitement exprimée, du moins supposée, chez M. Loisy comme chez M. Blondel, M. Laberthonnière et le P. Tyrrell, une conception de la foi qui met l'accent sur son élément moral plutôt que sur son élément intellectuel, et marque plus fortement la différence entre l'acte de foi et la connaissance scientifique. Pour eux, croire, ce n'est pas tant donner son adhésion à une idée ou à un fait, qu'entrer en relation avec une réalité dont on affirme l'existence. L'acte de foi implique donc, avant tout, une attitude morale nouvelle, et c'est ainsi la volonté, non l'intelligence, qui y a la part principale. Croire au Christ, dit M. Laberthonnière, c'est le considérer « comme une réalité présente, qui est pour nous la voie, la vérité et la vie, comme la solution du problème dans lequel, en vivant, nous sommes engagés. Croire en lui, c'est donc infiniment plus que de savoir historiquement qu'il a existé et ce qu'il a fait, puisque c'est appuyer son être au sien pour y trouver le salut. » C'est la même conception et plus précise encore qu'on rencontre chez le P. Tyrrell. « Croire en Dieu, dit-il, c'est compter avec lui comme avec une réalité, et par un libre choix organiser et adapter notre vie intérieure et extérieure en fonction de cette réalité, soit en cédant à son action, soit en y résistant. » (*Bulletin de littérature ecclésiastique*, publié par l'Institut catholique de Toulouse, 1904, p. 343, 344.)

2. *De fide, ubi et symbolum quod apostolicum vocant, explicatur*. Edition de 1536, chap. II (*Opera* I, p. 56 et ss.), et édition de 1539, chap. IV (*Opera* I, p. 453 et ss.).

3. « Ils veulent que nous nous contentions d'une conjecture morale, qu'ils appellent, c'est-à-dire d'une opinion, et d'un cuider. » *Commentaires*, 2 Corinthiens XIII, 5.

4. « Une foy historique, qu'on appelle, c'est-à-dire pour consentir simplement à l'histoire de l'Evangile. » *Commentaires*, 1 Corinthiens XI, 26.

même une certaine obéissance ; et après avoir déclaré que toutes ces « umbres ou images de foy » n'ont aucune valeur et sont indignes du « tiltre » de foi, Calvin donne sa définition [1], qui comprend quatre parties :

1° « C'est une ferme et certaine congnoyssance de la bonne volunté de Dieu envers nous, » 2° « laquelle estant fondée sur la promesse gratuite donnée en Jésus-Christ, » 3° « est révélée à nostre entendement, » et 4° « scellée en nostre cœur par le S. Esprit » (*mentibus nostris et cordibus*) [2].

1° *Une ferme et certaine connaissance de la bonne volonté de Dieu à notre égard.*

La foi n'est « pas une appréhension, telle qu'ont les hommes des choses qui sont soubzmises à leur sens.... Il fault que l'esprit monte par dessus soy, pour attaindre à ceste congnoissance. » C'est donc une « manière de congnoystre, qui oultrepasse toute intelligence [3], » par laquelle nous sommes bien plus « confermez (*confirmati*) en persuasion de la vérité de Dieu (*divinæ veritatis persuasione*) qu'enseignez (*edocti*) par démonstrance, ou argument humain (*rationali demonstratione*) [4]. »

Ici se place l'expérience, ce que l'on appelle aujourd'hui : l'expérience chrétienne. D'après les textes si nombreux que nous avons déjà cités, que nous citons dans ce chapitre, et que nous citerons encore, nous croyons pouvoir le dire : les théologiens modernes ne font pas jouer à l'expérience un rôle plus important que Calvin lui-même.

La foi, en effet, ne se contente point d'une « oppinion doubteuse et volage »

1. Définition du *Catéchisme*, 1537 : « C'est une ferme et solide confiance de cueur par laquelle nous nous arrestons sûrement en la miséricorde de Dieu qui nous est promise par l'Evangile » (*Opera* XXII, p. 47) ; — du *Second catéchisme*, 1541 : « La foy est une certaine et ferme cognoissance de la dilection de Dieu envers nous, selon que par son Evangile il se déclaire estre nostre Père et Sauveur, par le moyen de Jésus-Christ. » (*Opera* VI, p. 43.)

2. B[F], p. 191. III, II, 7. — Nous notons encore les déclarations suivantes : « La foy est une cognoissance de la volonté de Dieu prinse dans sa Parole.... Parquoy si la foy décline tant peu que ce soit de ce blanc, auquel elle doit prendre sa visée, elle ne retient plus sa nature, mais est une crédulité incertaine, et erreur vaguant çà et là. Icelle mesme parole est le fondement dont elle est soustenue et appuyée : duquel si elle est retirée, incontinent elle trébusche. Qu'on oste donc la Parole, et il ne restera plus nulle Foy. » (III, II, 6.) — Cette foi a tout spécialement pour objet les promesses, les paroles de grâce. C'est pourquoi l'Ecriture, dans les Psaumes, associe souvent ces deux mots : miséricorde et vérité. Il ne nous « proufiteroit rien de savoir que Dieu est véritable, s'il ne nous convioit à soy quasi nous alléchant par sa clémence. » — Cette foi est pure de tout doute et ne vacille pas « comme débatant la chose ». L'intelligence de la foi n'est pas seulement celle qui nous fait connaître la bonté de Dieu, mais celle qui nous y fait « reposer ». (III, II, 7.) — La foi n'est pas « un assentiment par lequel les contempteurs de Dieu accepteront pour vray ce qui est contenu en l'Escriture. » Ceux qui le prétendent « gergonnent sottement et bestialement plustost qu'ils ne parlent d'une chose si haute. » — « La foy est située en la cognoissance de Christ, et Christ ne peut estre cognu sans la sanctification de son Esprit : il s'ensuit que la foy ne doit estre nullement séparée de bonne affection (*a pio affectu*). » (III, II, 8.) — Voilà la foi qui donne la « paix », la « sûreté », qui donne « repos et liesse à la conscience devant le jugement de Dieu », et permet au fidèle « d'insulter, sans doute (*confidenter*), au diable et à la mort. » (III, II, 16.)

3. B[F], p. 191. III, II, 14. — 4. *Ibid.*, p. 192. III, II, 14. — Le texte français de Calvin est peu clair ; on voit que le Réformateur a pensé en latin.

(*versatili*), ni d'une « cogitation obscure » (*obscura perplexaque conceptione*); c'est une certitude de la bonté de Dieu. « Or, cela ne se peut faire que nous n'en *sentions vrayement la douleur et l'expérimentions* (*sentiamus et experiamur*) *en nous-mesmes.* » On comprend alors que « le nom de foy est souvent prins pour confiance [1]. » Et « icy gist le principal poinct de la foy, que nous ne ne pensions point les promesses de miséricorde, qui nous sont offertes du Seigneur, estre seulement vrayes hors de nous, et non pas en nous; mais plustost qu'en les recevant en nostre cœur (*intus complectendo*), nous les facions nostres [2]. »

« En somme, il n'y a nul vrayement fidèle, sinon celuy qui, estant asseuré de certaine (*solida*) persuasion que Dieu luy est père propice et bien vueillant, attend toutes choses de sa bénignité; sinon celuy qui, estant appuyé sur les promesses de la bonne volunté de Dieu, conceoit une attente indubitable de son salut;... sinon celuy qui, estant appuyé (*innixus*) sur l'asseurance de son salut, ose insulter, sans doubte (*confidenter*), au Diable et à la mort [3]. »

Ici illustrons le rôle que Calvin fait jouer à l'expérience dans la démonstration des doctrines chrétiennes. A propos de l'existence de Dieu, il dit : « Le sentiment (*sensus*) des vertus de Dieu est le seul bon maistre et propre pour nous enseigner piété, de la quelle la religion procède... Jusques à ce que les hommes ayent ceci bien imprimé au cœur (*sentiant*) qu'ils doivent tout à Dieu... jamais ne s'y adonneront en vérité et rondeur [4]. » — A propos de la divinité du Christ, il dit : « Ceste cognoissance qui gist en pratique (*practica notitia*) et expérience est beaucoup plus certaine que toutes spéculations oisives; car l'âme fidèle recognoist indubitablement, et par manière de dire, touche à la main (*pœne attrectat*) la présence de Dieu, là où elle se sent (*sentit*) vivifiée, illuminée, sauvée, justifiée et sanctifiée [5]. — A propos de la divinité du Saint-Esprit, il dit : « Il faut user de mesme probation (*iisdem e fontibus*) pour confermer la divinité du Saint-Esprit.... La meilleure probation sera de nostre expérience familière » (*ex familiari usu*) [6]. — A propos de la Trinité, il dit : « L'Escriture et l'expérience mesme de piété, nous monstre en la très simple essence de Dieu, le Père, son Filz et son Esprit [7]. »

1. B^F, p. 192. III, II, 15.

2. B^F, p. 193. III, II, 16. — M. le professeur Ernest Martin cite cette parole; il cite la définition de la foi (III, II, 7); il cite d'autres appels de Calvin à l'expérience : « Les hommes *sentent* comme Dieu besongne merveilleusement en eux, et l'*expérience* leur monstre quelle variété de dons ils possèdent de sa libéralité. » (I, V, 4.) « Vueillons ou non, l'*expérience* journalière nous contraindra d'estimer que nostre cœur est plustost conduit par le mouvement de Dieu que par son élection et liberté. » (II, IV, 7.) — Et M. E. Martin conclut : « Cette affirmation vise le fait de conscience dont nous faisons la base de la théologie scientifique; elle montre que l'observation directe de l'individu régénéré ou de soi-même n'était pas étrangère à Calvin, car cette remarque n'est pas faite en passant, elle n'est pas perdue au milieu de beaucoup de développements étrangers, elle est placée en tête du troisième livre de l'*Institution*, qui expose la manière de « participer » à la grâce de Jésus-Christ. » C'est le point capital, la base de l'édifice; l'exposition du système tout entier ne pourra être acceptée que par ceux qui partagent la même foi et la même certitude. » (Ernest Martin, *La science du christianisme et l'Institution de Calvin*, 1875, p. 107.)

3. B^F, p. 193. III, II, 16. — 4. 1559, I, II, 1. — 5. I, XIII, 13. — 6. I, XIII, 14. La seconde partie de la citation a été ajoutée en 1559. — 7. *Instruction et confession de foy*. *Opera* XXII, p. 52.

Il est vrai que durant cette vie la foi reste imparfaite : « Nous ne parvenons pas à ceste félicité que, estantz purgez de toute deffiance, nous ayons plénitude de foy en nous. » De là procède une « bataille » entre notre chair et notre esprit. Mais « la fin de ceste bataille est tousjours telle que la Foy vient au-dessus de ces difficultez [1]. »

Il nous faut rappeler ici une curieuse et significative discussion. Lorsque Calvin parle des sacrements, et en montre l'utilité, il insiste sur la faiblesse de la foi des chrétiens, toujours prête à défaillir : « Nostre foy est tant petite et débile que si elle n'est appuyée de tous costez, et soutenue par tous moyens, soudain elle est esbranlée en toutes pars, agitée et vacillante [2]. »

Sur ce, les adversaires se récrient : « Si nostre foy est bonne, disent-ils, elle ne se pourroit faire meilleure : car ce n'est point foy, sinon qu'elle s'appuye et arreste sur la miséricorde de Dieu si fermement, qu'elle n'en puisse estre desmeue ne distraite (*inconcusse*, *firmiter*, *indistracte*). Auxquels il estoit [seroit] beaucoup meilleur de prier avec les apostres que le Seigneur leur augmentast la foy, [plutôt] que nullement se vanter d'une telle perfection de foy, la quelle jamais nul des hommes n'a eue, ny aura en ceste vie [3].... »

Calvin, selon son habitude, en appelle à la conscience, à l'expérience, même à l'expérience de ses contradicteurs : « Ils ne peuvent estre réfutez par nuls plus certains argumens que par leur propre conscience [4]. » — Puis il décrit la foi, la nécessité de ses progrès, qui la rapprochent de plus en plus du but, sans qu'elle l'atteigne : « Nous chrestiens sommes plus que misérables (*ter miseri*), si nous vieillissons sans rien proufiter, desquels la foy doit avoir ses aages par lesquels elle aille tousjours en avant, jusques à ce qu'elle grandisse en homme parfait. Pourtant en ce lieu : croire de tout son cœur, n'est pas estre parfaitement fiché à Jésus-Christ (*non est perfecto credere*), mais est seulement l'embrasser de bon courage et de zèle non feint ; n'estre point comme saoulé de luy (*non eo saturum esse*), mais d'ardente affection en avoir comme faim et soif, et souspirer après luy. C'est une manière tant et plus commune de parler de l'Ecriture, qu'elle dit estre fait de tout cœur, ce qu'elle veut signifier estre fait de bon courage (*ex animo et sincere*), et de zèle non feint [5]. »

Alors les critiques modernes s'étonnent, comme les critiques anciens, et parlent de contradiction. Et cette contradiction ne viendrait-elle pas de quelque tendance intellectualiste ? A la fin du paragraphe ne lit-on pas le mot « entendement [6] » ? — Nous répondons : Calvin n'a pas écrit beaucoup de pages plus humaines, d'une psychologie plus sincère et plus réaliste. On voit, on sent que sa dogmatique n'est pas une leçon faite dans une salle d'anatomie, sur des cadavres d'idées. Il parle de vivants, vivant lui-même, et c'est la vie réelle,

1. Bf, p. 194, 195. III, II, 18. — Voir la comparaison dont Calvin use, *Ibid.*, et III, II, 19. — 2. 1536. *Opera* I, 102 ; IV, XIV, 3. — 3. IV, XIV, 7. — 4. *Ibid.* — 5. IV, XIV, 8.

6. « Par la lumière de son S. Esprit, Dieu esclaire nostre entendement et donne entrée en nos coeurs et à la Parole et aux sacrements. » — Il s'agit bien du Saint-Esprit, des cœurs : n'importe ! il y a le mot « entendement », et nos critiques se signent devant le spectre de l'intellectualisme !

sincère, avec ses luttes, qui palpite partout dans toute sa riche diversité. Lui-même n'avait-il pas, plus haut, montré chez le croyant même, et jusque dans sa foi, cette lutte, ce drame de la chair et de l'esprit? Où est donc la contradiction?

2° Cette connaissance de la bonne volonté de Dieu à notre égard est *fondée sur la promesse gratuite donnée en Jésus-Christ.*

Encore une fois, il ne suffit pas que la foi tienne Dieu pour « véritable en tout et partout, soit qu'il commande, ou deffende, ou promette, ou menace. » — Il ne suffit pas davantage que la foi « reçoive en obéyssance ses commandemens, qu'elle garde ses deffenses et craigne les menaces. » L'exacte vérité est que la foi « commence par la promesse, s'arreste en icelle, et y prend sa fin, » car elle cherche vie en Dieu. Or la vie « ne se trouve point aux commandemens, ny aux menaces, mais en la seule promesse de miséricorde, et icelle encores gratuite [1]. » — Et toutes les promesses, nous les « encloüons » (*concludimus*) en Christ. « Toute promesse est testification de l'amour de Dieu envers nous. Or il est indubitable que nul n'est aymé de Dieu hors de Christ, veu qu'il est le Filz bien-aymé auquel repose l'affection du père [2]. »

3° La connaissance de la bonne volonté de Dieu à notre égard *est révélée à notre entendement par le Saint-Esprit.*

C'est nécessaire. Car notre aveuglement, notre obstination, sont tels que les déclarations de la Parole de Dieu ne nous suffisent pas. Il faut encore « l'illumination du S. Esprit [3]. » Alors seulement « nous sommes tirez, nous sommes totalement ravyz par dessus nostre intelligence. Car l'âme, estant par luy [le Saint-Esprit] illuminée, reçeoit quasi un œil nouveau, pour contempler les secretz célestes, de la lueur desquelz elle estoit auparavant esblouye [4]. » — « La parolle de Dieu est semblable au soleil, car elle reluyt à tous ceux ausquelz elle est annoncée, mais c'est sans efficace entre les aveugles. Or nous sommes tous aveugles naturellement en cest endroit : pourtant elle ne peut entrer en nostre esprit, sinon que l'Esprit de Dieu, qui est le maistre intérieur (*interior magister*), luy donne accèz par son illumination [5]. » — Encore et toujours la Maîtrise du Saint-Esprit.

4° Enfin, la connaissance de la bonne volonté de Dieu à notre égard est *scellée en notre cœur par le Saint-Esprit.*

Les théologiens de la Sorbonne se trompent en effet trop lourdement quand ils pensent « que la foy est un simple consentement à la Parole de Dieu, lequel consiste en intelligence » (*nudum ac simplicem ex notitia assensum*) [6], et quand

1. B^F, p. 200. III, II, 29, et la suite qui répète et insiste. — 2. B^F, p. 201, 202. *Ibid.*, 32. — 3. B^F, p. 202. — 4. B^F, p. 203. *Ibid.*, 34. — 5. B^F, p. 204. *Ibid.*, 34.

6. « Ce n'est point une chose petite ne vulgaire de cognoistre la vérité de Dieu. Et de faict, on ne dira point qu'un homme cognoisse Dieu, quand il aura comprins en son cerveau qu'il est, et qu'on luy propose son nom ; mais il faut que la racine soit jusques au cœur. » Or, cette connaissance de la vérité ou cette foi consiste à adorer Dieu et à lui obéir ; et par nature nous ne demandons qu'à nous exempter du

ils laissent de côté « la fiance et certitude du cœur » (*cordis fiducia et securitas*)[1]. Il est nécessaire aussi que ce que l'*entendement* a reçu soit « planté dedens *le cœur*. Car si la parolle de Dieu voltige seulement en la teste (*in summo cerebro*), elle n'est point encores receue par foy. » Elle n'a « sa vraye réception que quand elle a prins racine au profond du cœur (*in imo corde radices egit*) pour estre une forteresse invincible à soustenir et repoulser tous assaulx des tentations. Or s'il est vray que la vraye *intelligence* de nostre Esprit soit illumination de l'Esprit de Dieu, sa vertu apparoist beaucoup plus évidemment en une telle confirmation du *cœur*. Asçavoir d'autant qu'il y a plus de deffiance au cœur que d'aveuglement en l'esprit ; et qu'il est plus difficile de donner asseurance au cœur, que d'instruyre l'entendement. Parquoy le S. Esprit sert comme d'un seau pour sceller en noz cœurs les mesmes promesses, lesquelles il a premièrement imprimées en nostre entendement, et comme d'une arre pour les confirmer et ratifier[2]. »

On comprend ce cri, dirais-je, par lequel Calvin trahit son « ardeur » et par lequel nous terminons ces citations :

« Ceux qui séparent la foy de la confiance font comme si quelqu'un s'efforceoit d'oster au soleil sa chaleur ou lumière[3]. » — « La foy doit tellement embraser le cœur d'un désir de la gloire de Dieu, que la flamme s'en monstre par dehors.... C'est une niaiserie trop évidente de dire qu'il y a du feu là où il n'y a ne flamme ne chaleur aucune[4]. »

IV

1. Pour achever de préciser le sens exact de la définition de la foi, Calvin réfute les « mensonges des sophistes ».

Ils disent : c'est une présomption téméraire de s'attribuer une connaissance « indubitable » de la volonté divine. — Réponse : Oui, si nous voulions assujettir « à la petitesse de nostre entendement le conseil incompréhensible de Dieu ».... Mais il s'agit de ce que l'Esprit de Dieu nous révèle. « Or si c'est un sacrilège horrible de souspeceonner aucune révélation venant de luy, ou de mensonge, ou d'incertitude, ou d'ambiguité, qu'est-ce que nous faillons affermantz la certitude de ce qu'il nous a révélé[5] ? »

joug de Dieu. « Il faut donc que nous soyons dontez en cest orgueil naturel, ou jamais nous n'approcherons de Dieu pour luy estre bons escholiers. » (*Sermons sur la seconde épître à Timothée. Opera* LIII, p. 209 ; voir aussi p. 210 et 218.)

1. B^F, p. 202. *Ibid.*, 33. — 2. B^F, p. 204. *Ibid.*, 36. — 3. *Commentaires*, Ephésiens III, 12. — 4. *Commentaires*, Romains X, 10.

5. B^F, p. 206. *Ibid.*, 39. — Le croyant n'est pas celui qui est poussé par « une bouffée et impétuosité soudaine, » mais celui qui « persiste ferme et de pied coy.... » C'est « de là que l'espérance de la vie éternelle sort, et ose comme s'esgayer la teste levée. » Les sophistes parlent d'une « conjecture morale, c'est-à-dire un cuider, » et enseignent « que personne n'est certain de persévérance finale. » Non, non ! Il y a, « pour le présent, ferme sentiment ou cognoissance certaine, et, pour l'advenir, persévérance arrestée et indubitable. » (*Commentaires*, Romains V, 2.) — « Il faut qu'il y ait [dans la foi] une si grande certitude que quand elle seroit assaillie de toutes les puissances d'enfer, elle ne tombe point, mais dure, et sous-

Ils disent : si ce n'est pas la certitude de la volonté divine, c'est du moins « la certitude de nostre espérance[1] qui demeure en suspendz. » — Réponse : Ce « seroit une belle confiance de salut, » si nous ne pouvions « que réputer par conjecture, qu'ilz appellent morale, que nous sommes à présent en la grâce de Dieu, ne sçachantz ce qui doibt demain advenir. L'apostre parle bien autrement, disant : qu'il est certain que ny anges, ny puissances, ny principautez, ne mort, ne vie, ne les choses présentes, ne les choses futures, ne nous pourront séparer de la dilection de laquelle Dieu nous embrasse en Jésus-Christ[2]. » — Et « quelle resverie est-ce de limiter la certitude de la foy à un petit de temps (*punctum temporis*), à laquelle il convient proprement d'oultrepasser la vie présente, pour s'estendre à l'immortalité future[3] ? »

Ils disent : il y a une foi « informée » ou informe, qui consiste en une simple connaissance, et une foi « formée », quand à la connaissance vient s'ajouter « une bonne affection » ou la charité. Mais, quoique inférieure, la foi informée est une foi. — Réponse : Séparer la foi de la bonne affection, c'est montrer qu'on ignore de quelle nature est le « consentement » par lequel la foi reçoit la vérité de Dieu. Cette foi « informe » est un « frivol consentement ». Car, il faut le répéter, le « consentement de la foy est plustost du cœur que du cerveau, et de l'affection plustost que de l'intelligence : pour laquelle cause la foy est nommée obéyssance, à laquelle le Seigneur ne préfère nul autre service[4]. »

Ils disent : il y a une foi « implicite », qui est privée de connaissance, et une foi « explicite », quand au sentiment vient s'ajouter la connaissance[5]. Quoique inférieure, la foi implicite est une foi. — Réponse : C'est une « resverie » ; la foi « implicite » n'est pas la foi. « Certes, la foy ne gist point en ignorance, mais en cognoissance, et icelle non seulement de Dieu, mais de sa volunté. » Car nous n'obtenons point salut, sinon « en tant que nous cognoissons Dieu nous estre père bien-veuillant, pour la réconciliation qui a esté faicte en Christ, et pour ce que nous recevons Christ, comme à nous donné en justice, sanctification et vie. C'est par ceste congnoissance, et non point en submettant nostre Esprit aux choses incongneues que nous obtenons entrée au Royaume céleste. » — « Bien est vray que je ne nye pas que, comme nous sommes enveloppez d'ignorance, beaucoup de choses ne nous soyent cachées, et seront jusques à ce que ayantz

tienne constamment tous assaux. » (*Commentaires*, 1 Corinthiens II, 5.) — Cette certitude atteint un degré qui nous étonne, qui nous épouvante, dirions-nous : « C'est signe d'une grande confiance, quand l'apôtre ose bien réputer pour réprouvez tous ceux qui rejettent sa doctrine. Or il faut aussi que tous ceux qui veulent estre estimez ministres de Dieu, soyent garnis d'une telle confiance ; en sorte qu'en conscience bien asseurée ils ne doutent point d'adjourner devant le jugement de Dieu tous les adversaires de leur doctrine, à la charge que de là ils rapportent condamnation certaine. » (*Commentaires*, 2 Corinthiens IV, 3.)

1. Le texte dit : *perseverantiæ* ; le français de 1541 : espérance ; celui de 1559 : persévérance.

2. B^F, p. 207. — 3. B^F, p. 208. *Ibid.*, 40. — 4. B^F, p. 208. III, II, 8.

5. Saint-Thomas, *Somme théologique* (trad. Lachat, VII, p. 208), II, II, II, 6 : « (Job I, 14) Les bœufs labouraient, et près d'eux les ânesses paissaient. D'après le sens de ce passage, les simples qui sont représentés par les ânesses doivent, en matière de foi, s'en rapporter à ceux qui sont au-dessus d'eux, et qui sont représentés par les bœufs, comme le dit saint Grégoire V. »

despouillé ce corps mortel nous soyons plus approchez de Dieu. Ez quelles choses je confesse qu'il n'est rien plus expédient que de suspendre nostre jugement, et cependant arrester nostre vouloir de demourer en unité avec l'Eglise. Mais c'est une mocquerie d'attribuer, soubz ceste couverture, le tiltre de foy à une pure ignorance : car la foy gist en la cognoissance de Dieu et de Christ[1]. » — Toutefois, en disant « connaissance », nous ne disons pas « évidence ». « Car, évidence, dit S. Paul, n'est pas espérance, et n'espérons pas ce que nous voyons. En nommant la foy monstre ou probation des choses non apparentes, l'apostre parle tout ainsi comme s'il disoit que c'est une évidence de ce qui n'apparoist, une vision de ce qui ne se voyt point, une perspicuité des choses obscures, une présence des choses absentes, une démonstrance des choses obscures[2]. »

2. Si Calvin combat avec cette vivacité et cette persévérance l'intellectualisme dans sa dogmatique proprement dite, que sera-ce dans ses sermons ? On peut le deviner. Mais il est bon de le constater.

D'une façon générale, nous le voyons exposer avec insistance son idée dominante que la théologie tout entière doit être pratique, à l'usage de tous sans distinction, à la portée des fidèles les plus simples, comme à la hauteur des savants les plus intelligents :

« Qu'est-ce que la vraye théologie (demande-t-il) ? Ce que nostre Seigneur a voulu estre commun à tous ses enfans, à grans et à petis[3], » et non pas « tous ces menus fatras, toutes ces spéculations inutiles, qui sont pour destourner les fidèles de la pure simplicité de nostre Seigneur Jésus-Christ. » Dès lors, « tout ce qui sera mis en avant sans aucun fruict, et qui ne servira de rien au salut de ceux ausquels on parle, » ce sont des « fables, ce sont des contes qu'on nous fera pour plaisanter, afin de nous faire passer le temps, voire des contes de la cicongne, comme on dit. » Non ! « Dieu ne veut point ainsi se jouer avec nous, et que nous le tenions pour un basteleur. » Or c'est ce que font de lui « ceux qui cerchent des vaines curiositez en l'Escriture sainte[4], » et « employent une grande partie de leur vie à disputer des choses dont ils ne peuvent avoir nulle résolution. » Car même ces choses fussent-elles bonnes, « Dieu ne nous a-t-il point constitué nos limites qu'il ne faut point passer ? » — Le résultat de toutes « ces curiosités frivoles, » c'est que, loin de nous « édifier », de nous donner « aucune fermeté de foy, » elles nous « esbranlent et agitent, en sorte que nous ne tiendrons plus ne chemin, ne sentier ; nous ne sçaurons que c'est de salut, de foy, ne d'espérance ; brief, Dieu nous sera estrange et incognu. » — Et au lieu que la vraie théologie doit être compréhensible à tous « grans et petis », cette fausse théologie finit par être incompréhensible à tous, « gens lettrez et gens idiotz[5]. »

1. B^F, p. 210. III, II, 3. — 2. B^F, p. 211. *Ibid.*, 41. — Le texte de 1541 répète par erreur le mot « obscure ». — 3. *Sermons sur la premiere epistre a Timothee. Opera* LIII, p. 20. — 4. *Ibid.*, p. 23. — 5. *Ibid.*, p. 25, 26.

Toute la *théologie* étant ainsi anti-intellectualiste, pratique, à plus forte raison la *foi* sera-t-elle elle-même pratique et anti-intellectualiste.

On pourrait se contenter de signaler la magnifique définition de la foi que voici : « La foy est l'âme de nos âmes, et tout ainsi que nos corps sont vivifiés par l'âme, aussi est l'âme par la foy [1]. »

Mais naturellement le prédicateur revient sans cesse sur ce sujet et le met en une admirable lumière.

Il prend soin, — faut-il le dire ? — de mentionner l'élément intellectuel que contient la foi. « La foi, dit-il, est une cognoissance de la volonté de Dieu. » — « Si nous n'entendons ces choses qui sont requises comme les principaux poincts que Dieu veut estre commun à tous [c'est la théorie calviniste des points fondamentaux, de ce que l'on appelle aussi aujourd'hui les grands faits, les grands principes chrétiens], nous aurons beau dire que nous avons foy ; car le S. Esprit prononce en ce passage que Dieu nous tient pour incrédules.... Pour ce que le diable mesle des faussetez beaucoup et de ses mensonges parmi la pure vérité de Dieu, notamment S. Paul déclare que la foy n'est pas une cognoissance volage, mais qu'il faut qu'elle soit appuyée sur une bonne doctrine et certaine [2]. »

Mais cette connaissance (qui connaît une volonté) est *sui generis* : elle a son siège au plus profond de nos *entrailles*. C'est avec cette énergie que Calvin s'explique : « Voulons-nous avoir une pure doctrine pour bien régler nostre vie ? Que nous cognoissions qu'en premier lieu nostre Seigneur veut posséder *nos affections et comme nos entrailles, qu'il veut là régner et avoir son siège* [3]. »

Donc pas une *foi du cerveau*, car « comme nous en voyons beaucoup de fols qui parlent de la guerre, et leur semble qu'ils doyvent manger tout à un grain de sel, et ce sont gens qui n'ont rien veu ni cogneu, ainsi en est-il de ceux qui ont une foy spéculative [4] ! »

Et pas davantage une *foi de bouche*, car « ce seroit peu de chose de parler des grâces et des bénéfices que nostre Seigneur Jésus-Christ nous a apportez ; nous en verrons beaucoup qui en babilleront assez ; et cependant de quoy leur profite-il, sinon de plus grande condamnation ? Ce n'est pas donc beaucoup que d'avoir au bout de la langue une confession devant les hommes ; mais il faut que la racine soit au cœur, il faut, di-je, que nous ayons la vertu de la mort et de la résurrection de nostre Seigneur Jésus-Christ imprimée en nous.... Donc cognoissons qu'il n'y a autre moyen d'obtenir justice, sinon que nous croyons de cœur [5]. »

1. *Sermons sur la première épitre à Timothée. Opera* LIII, p. [illegible]. — 2. *Ibid.*, p. [illegible]. — 3. *Ibid.* p. 345. — 4. *Sermons sur le Deuteronome. Opera* XXVIII, p. [illegible]. — 5. *Ibid.* p. [illegible]

V

1. Faisant un pas de plus, Calvin explique que cette connaissance de la vérité, c'est-à-dire de la volonté de Dieu, qui est la foi, doit commencer par produire la pénitence[1] : « De la foy à pénitence[2]. »

« Que la pénitence non seulement suyve pas à pas la foy, mais qu'elle en soit produite, nous n'en devons faire nulle doute.... Ceux qui nient qu'elle en procède comme un fruit et produit de l'arbre n'ont jamais sceu qu'elle est sa propriété ou nature[3]. »

La Pénitence, après la Foi ? C'est une pensée qui étonne au premier abord. Il faut essayer de l'expliquer.

Dès 1536, dans l'*Instruction et confession de foy dont on use en l'Eglise de Genève*[4], Calvin expose comme suit ses idées sur la Pénitence. D'abord il y a un paragraphe pour dire « comment nous sommes restituez à salut et vie. » « Par ceste cognoissance de nous, laquelle nous monstre nostre néant, si à bon escient elle est entrée en noz cueurs, nous est fait facile accès à avoir la vraye cognoissance de Dieu, » ou plutôt, c'est Dieu qui nous a ouvert « comme une *première porte* en son royaume, » en détruisant en nous « deux très mauvaises pestes » : la « sécurité contre sa vengeance, » et la « faulse confiance de nous.... » Voilà donc ce « degré », établi « *premièrement* » (ce premier degré) par Dieu, « à tous ceulx qu'il luy plaist de remettre en l'héritage de la vie céleste, c'est que estans navrez par la conscience et charge du poix [poids] de leurs péchez, [ils] soient poinctz et picqués à avoir crainte de luy. » Alors, pour nous aider, Dieu nous propose sa loi.

Or qu'est-ce que ce « premier degré », où l'homme est « navré par la conscience et chargé du poids de ses péchés ? » N'est-ce pas la Pénitence ?

Toutefois, Calvin ne se sert pas ici de ce mot : et c'est bien plus loin, après les paragraphes sur la Loi et des paragraphes sur la foi, que vient le paragraphe : « De pénitence et régénération. » « Il est desjà facile à entendre de cecy pourquoy la pénitence est tousjours conjoincte avec la foy de Christ. » Car « pénitence signifie conversion, par laquelle, la perversité de ce monde délaissée,

1. Köstlin, naturellement, note cet ordre : « Les chapitres IV à VIII sont un grand développement de ce qui, dans la première édition, formait le sujet du second article [du credo]. » *St. u. Kr.*, 1868, p. 45, et 437.

2. « Proximus a fide in pœnitentiam transitus esse debet. » 1539, voir début, III, III, 1. — Les idées de Calvin sur la Pénitence ont fait l'objet de beaucoup de discussions. Elles ont été dernièrement étudiées par H. Strathmann, « Calvins Lehre von der Busse in ihrer späteren Gestalt », dans *Studien u. Kritiken*, 1er mai 1909. Voir les principaux auteurs cités par Strathmann : A. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung*, I[2], p. 203 et ss., 210-216 ; Lobstein, *Die Ethik Calvins*, 1877, ch. VI ; Sieffert, « Die neuesten theologischen Forschungen über Busse und Glauben, » dans *Halte was du hast* 1896, p. 496 et ss.; Lipsius, *Luthers Lehre von der Busse*, 1896, p. 148 et ss.

3. III, III, 1. — « Il nous fault après la foy, conséquemment, dire de Pénitence, veu que non seulement elle est conjoincte à la Foy, mais aussi en est engendrée. » Bf, p. 300.

4. Composée, dit Rilliet, entre le 10 novembre 1536 et janvier 1537, publiée en 1537. — *Le Catéchisme français*, p. XV.

nous retournons en la voie du Seigneur. » Calvin ajoute : « L'effect de ceste pénitence dépend de nostre régénération, laquelle consiste en deux parties, sçavoir est en la mortification de nostre chair, c'est-à-dire de la corruption qui est engendrée en nous, et en la vivification spirituelle par laquelle la nature de l'homme est restaurée en intégrité. Il nous faut doncques toute nostre vie méditer que, estans mors à péché et à nous-mesmes, nous vivions à Christ et sa justice [1]. »

Passage fort remarquable, et auquel les critiques feraient bien de se rapporter, pour y voir que, lorsque Calvin parle de la mortification de la chair, « il entend par chair la corruption qui est en nous ; » que lorsqu'il parle de la méditation de la mort, il entend la méditation « de la mort à péché et à nous-mesmes » pour la *vie* en Christ et sa justice. De plus, ce passage montre que, en plaçant la Pénitence après la foi, Calvin ne nie pas les angoisses, les remords, les tourments d'esprit qui précèdent la foi. A ce « premier degré » (cette « première porte ») il ne confère pas le nom de Pénitence, mais il ne nie pas ce « premier degré ». Accordons, si l'on veut, qu'une certaine confusion est dès lors assez facile. Les savants théologiens n'ont pas moins tort de la commettre. C'est ainsi que, dans les éditions ultérieures de son *Institution*, tout en affirmant nettement que la foi précède la pénitence, Calvin continue à parler des douleurs de « conscience » qui peuvent amener au « service de Dieu ». Mais, dit-il, « c'est une crainte comme on la voit aux petis enfans, qui ne sont point gouvernez par raison. » Et, laissant de côté la question de savoir « en combien de sortes Jésus-Christ nous attire à soy, » il affirme qu'il n'y a pas là encore « droicture » de pénitence [2]. — Ainsi deux sens du mot Pénitence, ou deux degrés, dont l'un précède et l'autre suit la foi. Et nous avons la clef des prétendues variations ou contradictions de Calvin, lesquelles ont donné lieu à tant de discussions inutiles

1. *Opera* XXII, p. 50, 51.

2. *Opera* III, III, 2. — On peut remonter plus haut que l'*Instruction* de 1536-1537, jusqu'à l'édition de l'*Institution* de 1536. — Evidemment, *a priori*, il n'est pas probable que, dans l'espace d'un an, Calvin ait modifié ses idées, lui dont on a si souvent dit qu'il n'en avait jamais modifié aucune de 1536 à 1559. Toutefois, on remarque une clarification, dirais-je, des expressions. — Dans l'*Institution* de 1536, Calvin a bien dit : « Christ d'abord montre les trésors de miséricorde ouverts en sa personne, puis il exige la pénitence, et enfin la foi en les promesses de Dieu. » Ce qui met la pénitence entre la foi aux trésors de miséricorde de Christ, et la foi aux promesses de Dieu. La pénitence vient donc après la foi au Christ. (*Opera* I, p. 149.) — Et, cependant, quelques lignes plus loin, il écrit : « En un mot, je donne à pénitence le sens de mortification. Cette pénitence nous donne premièrement entrée (*primum ingressum aperit*) à la connaissance de Christ [et ceci ne semble pas s'accorder avec cela ; car pour croire aux trésors, offerts par Christ, il faut avoir déjà un premier accès auprès de Christ. La pénitence ne peut pas, à la fois, ouvrir le *primum ingressum*, et venir après un *primum ingressum*], qui se montre seulement aux pécheurs malheureux et affligés, qui gémissent, travaillent, sont chargés, ont faim, ont soif, sont accablés de douleur et de misère. » (*Ibid.*, I, p. 150.) — Or ce passage est repris en 1539 et répété jusqu'en 1559, mais, comme j'ai dit, clarifié par le texte de l'*Instruction*. Au lieu de : « la pénitence nous donne premièrement entrée, » nous lisons : « la hayne du péché, laquelle est le commencement de pénitence, nous donne premièrement entrée,... » etc. (*Ibid.*, I, p. 694 ; B[F], p. 308, et 1559, III, III, 20. — Et ce texte se [illegible] de 1539 à 1559) : « Il nous fault après la foy conséquemment dire de pénitence, veu que non seulement elle est conjoincte à la foy, mais aussi en est engendrée » (1539. *Opera* I, [illegible] III, [illegible] 1.)

et interminables. Nous ne citerons qu'un exemple comme preuve : « Dieu, dit Calvin, ne met point la repentance [le texte latin dit *pœnitentiam* ; de telle sorte que *pénitence* et *repentance* sont, pour Calvin, absolument synonymes] en premier lieu pour dire qu'elle précède la foy *en tout et partout* (*tota præcedat fidem*), veu qu'une *partie d'icelle* procède de la foy et en est un effet [voilà bien les deux parties dont l'une précède et l'autre suit la foi] ; mais pour ce que le commencement [le premier degré, ou la première partie] de repentance est une préparation à la foy, j'appelle commencement, la desplaisance de nous-mesme, laquelle nous touchant au vif de la crainte du jugement de Dieu nous incite à chercher le remède à nos maux[1]. » — En définitive, les deux degrés de la pénitence ou repentance ne sont pas autre chose que les deux tristesses ou repentances dont parle saint Paul : « La tristesse du monde qui produit la mort, et la tristesse selon Dieu qui produit une repentance, laquelle conduit au salut et dont on ne se repent jamais[2]. » Voilà comment Calvin parle quelquefois de la pénitence en un certain sens, avant la foi, et cependant affirme que la repentance ou la pénitence, dans son vrai sens, suit la foi, dont elle est un effet.

2. Notre Réformateur insiste beaucoup sur le fait que, à l'origine de la repentance, il y a l'amour et non la crainte. Il est vrai que le mot de crainte revient souvent chez Calvin. Et on en a tiré des conséquences nombreuses et fâcheuses. On a seulement oublié la définition que Calvin lui-même en donne.

Certainement, Calvin a fait jouer un rôle à la « crainte »[3], au sens où nous entendons ce mot, à la crainte du jugement de Dieu et de la punition éternelle. — Mais ce sens, loin d'épuiser, pour Calvin, le contenu du mot crainte, n'en indique pas même l'élément essentiel ; et la vraie traduction du mot latin *timor*, dont se sert Calvin, serait beaucoup plutôt le mot français *révérence* : « Que la crainte de Dieu nous soit une révérence meslée de tel honneur et crainte[4]. »

Or, dans la révérence, le premier élément, c'est l'amour. « La crainte (*timor*) de Dieu procède de double affection. Car Dieu ha en soy la *révérence* (*reverentiam*) tant d'un *père* que d'un maistre (*patris et domini*), » et, pour « l'honorer droictement », il faut se « rendre envers luy *filz* obéissant et *serviteur* prompt (*obedientem filium et obsequentem servum*)[5]. » D'abord le Père, puis le Maître ; d'abord le fils, puis le serviteur. — En réalité : « Les iniques ne craignent point Dieu[6]. » Les fidèles seuls craignent Dieu ; et pourquoi ? « Au contraire, les fidèles craignent plus l'offense de Dieu que la punition. » La première crainte est « servile » ; la seconde seule est « franche et volontaire, comme elle doit estre aux enfans envers leurs pères[7]. »

1. *Commentaires*, Actes des apôtres, XX, 21. — 2. *Commentaires*, 2 Corinthiens, VII, 10. — 3. Rappelons que pour Calvin les mots *colère*, *inimitié* de Dieu sont des « manières de parler accomodées à nostre sens. » (II, XVI, 2.) — « Dieu en usant d'un tel style s'accomode à la capacité de nostre rudesse. » (II, XVI, 3.) — 4. III, II, 26. — 5. B[1], p. 198. III, II, 26. — 6. B[1], p. 199, III, II, 27.

7. III, II, 27. — Le sens du mot *crainte* est tel qu'il n'y a pas contradiction entre *crainte* et *confiance*. Ces deux sentiments peuvent très bien se trouver réunis dans le cœur du fidèle : « Il n'y a nul empeschement que les fidèles ne sentent crainte et tremblement, et ensemble jouissent de consolation qui les

Toujours l'amour au début. « Le prophète dit j'entreray en ton temple en la multitude de ta bonté et y adorerai en crainte. » (Ps. V, 8.) — « A ce sens se rapporte le dire du prophète que les enfans d'Israël craindront *à cause* de Dieu et *de sa bonté*[1]. » (Prov. XXVIII, 14.) — « L'homme ne se peut droictement adonner à repentence, sinon qu'il se recongnoisse estre à Dieu, » selon la parole du Psaume, que « Dieu est propice afin qu'on le craigne[2]. » « Il faut que le commencement de nostre repentance procède de la cognoissance de la miséricorde de Dieu[3]. » Le commencement de tout, c'est la clémence et bonté de Dieu.

« Il est impossible de craindre Dieu et de nous adonner à son service, sinon que nous ayons cognu sa bonté.... Nous voyons donc que les hommes ne peuvent avoir nul fondement de crainte de Dieu, jusques à ce qu'ils ayent cognu et appréhendé sa miséricorde, afin de venir franchement à luy et le cercher.... Car sous ce mot [de crainte] il ne faut point que nous pensions que l'Escriture signifie seulement quelque servitude que les hommes rendront à Dieu, voire comme estans forcez; mais ceste crainte icy emporte que nous soyons pleinement adonnez à nous laisser gouverner par la main de Dieu, que nous cognoissions surtout quelle est sa bonté et sa miséricorde, et que nous luy portions telle révérence que nous soyons vrayement conjoints à luy[4]. »

Et Calvin prend soin de bien expliquer que la crainte ne doit jamais être excessive. Une crainte excessive est une tentation, un piège du démon : « Daniel adjouste : il y ha merci et pardon en toy, Seigneur! Comme s'il disoit : combien que les hommes soient affligés pour leurs péchés, qu'il faut qu'ils prennent courage néantmoins; car il y aura dangier, quand nous serions abatus d'un sentiment de nos péchés, tel que nous devons avoir, que le diable nous vint mettre en

asseure.... La douceur de la grâce de Dieu, quelque souefve qu'elle soit (*dulcedo et suavitas*), apprend les hommes de s'esmerveiller avec crainte, à ce qu'ils dépendent du tout de Dieu, s'abaissans sous sa puissance. » (1559, III, II, 23.)

1. *Ibid.*, 23. — 2. B[1], p. 301. III, III, 2. — 3. *Commentaires*. Luc XV, 17.

4. *Sermons sur le livre de Job. Opera* XXXIV, p. 526, 527. — « La foy est une cognoissance de la *volonté* de Dieu prinse de sa parole. » (III, II, 6.) Or la volonté de Dieu est inséparable de son amour : « J'appelle piété une révérence et amour de Dieu conjointes ensemble (*conjunctam cum amore Dei reverentiam*), à laquelle nous sommes attirés, cognoissans les biens qu'il nous faut. » (1559, I, II, 1.) — « La foy doit chercher Dieu, non pas le fuir. Il appert doncques que nous n'avons pas encores la définition plene, puisque cela ne doit point estre réputé foy, de cognoistre une chacune volonté de Dieu. Et que sera-ce, si au lieu de volonté, de laquelle le message est quelquefois triste et espovantable, nous mettons bénévolence ou miséricorde? Certes, en ceste matière, nous approchons plus de la nature de foy. Car lors nous sommes doucement induits de chercher Dieu,... sa grâce, en laquelle il testifie qu'il nous est Père propice. » (III, II, 7.) — Qu'on lise encore ce passage : « Si nous n'appréhendions seulement que l'ire de Dieu, il seroit impossible que nous eussions repentance de nos péchés. Or, la vraie repentance qu'il nous faut avoir d'avoir offencé Dieu, c'est quand nous désirons de retourner à luy, que nous ne demandons sinon d'estre des siens, et qu'il nous prenne à merci en nous pardonnant nos fautes. Comment seroit-il possible qu'un homme qui auroit conceu un horreur et crainte de la majesté de Dieu, eust une telle affection en soy, pour dire, je me viendrai renger à luy? Or nous fuirions Dieu tant qu'il nous seroit possible, qu'un homme ne demandera qu'à despiter Dieu, et à l'arracher de son siège s'il luy estoit possible, sinon qu'il ait eu quelque goust de sa bonté. Il faut donc que nous congnoissions la bonté de Dieu, ou autrement nous ne pourrions venir à repentance. » (*Sermons sur le livre de Daniel. Opera* XLI, p. 516.)

désespoir pour dire : qui es-tu ? regarde à toy ! Penses-tu avoir accès à ton Dieu ? Il faut donc prévenir ce mal là, et le moien est tel que le met ici Daniel : « Seigneur, il y ha merci en toy et pardon.... » Et ainsi, en somme, il ne faut point nous désespérer, quels grans et énormes que soient nos péchés ; mais pour magnifier la grâce de Dieu, et pour monstrer qu'elle surmonte tout, il nous faut estre certains et asseurez, qu'encore que nous fussions jusques au profond d'enfer, que Dieu nous retirera de là. Et ainsi notons sur ce passage que la vraie repentance est tousjours conjointe à la foy ; il est vray que ce sont choses distinguées et diverses. Si on dit que la repentance est foy, nous pervertirons toute la doctrine, et ce sera une confusion trop grande. La foy doit donc estre distinguée de la repentance, mais tant y ha que jamais l'homme ne sera vraiement repentant ; il n'aura jamais le péché en haine, pour suivre la justice de Dieu, sinon qu'il soit certain et asseuré que Dieu le recevra à mercy,... et voiant cet amour estre si grand, quand il nous est venu cercher du temps que nous estions comme bestes esgarées, cela nous a incité à avoir le péché en horreur [1]. »

3. La pénitence, issue de la foi et de l'amour, peut être divisée en deux parties : la mortification et la vivification.

Pour la mortification, il ne faut pas accepter la « phrénésie » de plusieurs anabaptistes, « et telle racaille comme sont les Jésuites et autres sectes [2] ; » il ne suffit pas « d'ordonner quelque peu de jours à faire pénitence. » « La pénitence doibt estre continuée de l'homme chrestien toute sa vie [3]. »

Pour la vivification, il ne faut point penser à la « joye que reçoit une âme quand elle est appaisée de ses troubles et angoisses ; » mais « à une affection de bien et sainctement vivre, comme s'il estoit dit que l'homme meurt à soy pour vivre à Dieu [4]. »

Nouveau trait caractéristique : Calvin substitue à la joie de l'âme en possession du salut l'activité de cette âme excitée par cette possession même, et, d'une façon générale, au simple sentiment pieux, exprimé par les mots *contrition* et *foi*, il substitue l'action morale exprimée par les mots *mortification et vivification*. — « Toute la religion tend à ce but qu'en vivant saintement et honnestement, nous servions au Seigneur. » « La doctrine de repentance (*pœnitentiæ*) contient la reigle de bien vivre et requiert le renoncement de nous-mesmes, la mortification de nostre chair et la méditation de la vie céleste [5]. » Donc un *effort*, un effort *continu*, pendant toute la vie, pour vivre la vie chrétienne *toute entière* : voilà ce qu'est la Pénitence.

On comprend que, pour Calvin, la vraie pénitence soit la vraie conversion : « Le mot qu'ont les Hébrieux pour signifier Pénitence signifie conversion ou retour ; celuy qu'ont les Grecz signifie changement de conseil et volunté. » Et voici sa définition : « C'est une vraye conversion de nostre vie à suyvre Dieu et la voye

1. *Sermon sur le livre de Daniel. Opera* XLI, p. 543, 544. — 2. Ajouté en 1550. — 3. B[1], p. 301. III, III, 2. — 4. 1559, *Ibid.*, 3. — 5. *Commentaires*. Actes des apôtres XX, 21.

qu'il nous monstre, procédante d'une crainte de Dieu droicte et non feincte; laquelle consiste en la mortification de nostre chair et nostre vieil homme, et vivification de l'Esprit[1]. »

Ainsi dans cette définition complète de la Pénitence, il y a trois points principaux :

La conversion. Comme toujours, Calvin prévient la superficialité, qui serait tentée de s'arrêter à ce qui est extérieur, aux apparences, aux actes. Il déclare qu'il ne faut pas descendre en nous-mêmes moins profondément que jusqu'à notre cœur : « Nous réquérons un changement, non pas seulement aux œuvres externes, mais aussi en l'âme ;... un nouveau cœur,... de tout leur cœur et de toute leur âme[2]. »

La droite crainte de Dieu. Il y a lieu de renouveler la même observation : Calvin avertit le fidèle que la crainte de la punition n'est rien ; ce qu'il faut, c'est l'horreur du péché lui-même. Encore une fois, de l'extérieur à l'intérieur! La vérité, « c'est quand, non seulement nous avons crainte d'estre puniz, mais hayssons et avons en exécration le péché, d'autant que nous entendons qu'il desplaist à Dieu[3]. »

Enfin, la mortification et la vivification. La mortification doit être complète. Il faut que, « étans occis du glaive de l'Esprit avec violence, nous soyons réduits à néant[4]. » — Alors vient la « régénération spirituelle »[5]. Car « il ne suffiroit point de faire les œuvres extérieurement, sinon que l'âme fust premièrement adonnée à l'amour et affection d'icelles. » Tout étant pour Calvin à tel point intime, profond, on comprend qu'il ne se montre guère partisan de la conversion dite instantanée. « Ceste restauration, dit Calvin, ne s'accomplit point ny en une minute de temps, ny en un jour, ny en un an. Mais Dieu abolit en ses esleus les corruptions de la chair par continuelle succession de temps, et mesmes petit à petit : et ne cesse de les purger de leurs ordures, les dédier à soy pour temples, réformer leurs sens à une vraye pureté, afin qu'ils s'exercent toute leur vie en pénitence, et sçachent que ceste guerre ne prend jamais fin qu'à la mort[6]. »

Calvin n'est pas davantage partisan de la doctrine de la sanctification complète qui, elle aussi, a beaucoup agité les esprits, il n'y a pas très longtemps. « Nous enseignons, dit-il, que les fidèles ont toujours le péché habitant en eux, jusques à ce qu'ils soyent desvestus de ce corps mortel[7]. »

A plus forte raison s'emporte-t-il contre ces « phrénétiques » de l'Esprit, qui ont déclaré que les chrétiens ont été sanctifiés par l'Esprit, et n'ont plus à se soucier de leur chair, théorie antinomiste qui a été renouvelée de siècle en siècle. « Ce seroit une chose incrédible, s'écrie notre Réformateur, que l'entendement de l'homme peust tomber en telle rage, sinon qu'ilz publiassent arro-

1. Bf, p. 303. *Ibid.*, 5. — 2. *Ibid. Ibid.*, 6. — « Repentance est une chose intérieure qui gist au cœur et en l'âme. » (*Commentaires*, Matthieu III, 8.) — 3. Bf, 305. III, iii, 7. — 4. Ajoutés dans la traduction française de 1560. — 5. Bf, p. 305. III, iii, 8. — 6. 1559. *Ibid.*, [illegible] — 7. 1543. *Ibid.*, 10.

gamment ceste doctrine. » « Monstre horrible »! « Propos desraisonnables, rage brutale[1]. »

4. Pour la vraie pénitence, les formes extérieures, comme de « jusner et de prier », ne suffisent pas. Il est vrai que cette forme de la piété antique n'est pas toujours « impertinente ». « Les pasteurs ecclésiastiques ne feroient point mal aujourd'huy, si, touteffois et quantes qu'ilz voyent quelque calamité prochaine, soit de guerre, de famine ou de pestilence, ils remonstroient à leur peuple qu'il seroit bon de prier le Seigneur avec pleurs et jeusnes, *moyennant* qu'ilz s'arrestassent au principal, qui est de rompre les cœurs et non les vestemens[2]. »

Pour la vraie pénitence, les sentiments de tristesse ne suffisent pas. Et Calvin met de nouveau les âmes en garde contre le désespoir : « Qu'il nous souviene qu'il est besoin de tenir mesure, à ce que la tristesse ne nous engloutisse, pour ce que les consciences craintives sont par trop enclines à tresbuscher en désespoir. Et Satan use communément de cest artifice, de plonger tant profond qu'il peut en ce gouffre de tristesse, tous ceux qu'il voit abatus de la crainte de Dieu, tellement qu'ils ne se puissent jamais relever. » — Non, les vrais fruits de la pénitence sont « les œuvres qui se font pour servir à Dieu en son honneur, et les œuvres de charité[3]; et en somme une vraye sainceteté et innocence de vie : brief, selon que chacun s'efforce tant plus de compasser sa vie à la reigle de la Loy de Dieu, en cela il donne tant meilleurs signes qu'il est vray repentant[4]. »

5. Bref, la vraie foi conduit à la vraie pénitence, à la vraie conversion; et la vraie conversion conduit à la vraie sanctification.

« La foy se monstrera vraye,... quand elle sera conjointe avec un cœur pur et une conscience bonne et droite. Il faut en premier lieu qu'un homme monstre qu'il a une rondeur et intégrité sans feintise, s'il veut donner approbation de sa foy.... Si la foy n'estoit qu'une cognoissance volage, ou quelque imagination que c'est de Dieu, ou bien quelque doctrine certaine et résolue, mais telle qu'elle n'aura point son siège au cœur, S. Pierre ne diroit pas que les cœurs sont purifiez par la foy. Car quand je seray bien entendu, et grand clerc, et que je sçauray babiller des mystères de Dieu, ce n'est pas à dire que j'aye mon cœur pur. Or est-il ainsi que quiconques a la foy, il a ceste pureté comme S. Pierre le testifie. Concluons donc que la foy ne vague pas au cerveau, que ce n'est point une cognoissance simple et nue[5].

» La foy est celle par laquelle nous sommes transfigurez en l'image de Dieu. Or si les hommes la veulent mesler parmi une mauvaise conscience, n'est-ce pas renverser tout ordre de nature? — Dieu ne peut souffrir une telle infection[6]. »

1. B[1] p. 83, 84. *Ibid.*, 14. — 2. B[1], p. 307. *Ibid.*, 17. — 3. 1559. III, III, 15. — 4. III, III, 16. — 5. *Sermons sur la première à Timothée. Opera* LIII, p. 35. — 6. *Ibid.*, p. 112.

VI

Il ne faut pas oublier complètement que l'*Institution* est un manuel universel de la religion chrétienne. Si elle est une dogmatique, une histoire des dogmes, une symbolique, une théologie biblique, une éthique, elle est aussi un manuel de controverse. — Nous ne pouvons suivre Calvin sur ce terrain, où il déployait cependant une force et une habileté si remarquables. Nous allons seulement, à propos de la pénitence, donner un échantillon de sa polémique anti-romaine [1].

D'une manière générale, à une piété extérieure, extériorisée, Calvin s'efforce d'opposer une piété intérieure, intériorisée [2]. Voici une addition de 1543 :

Les « sophistes », dans « leurs gros bobulaires de livres » (*immensis voluminibus*), réduisent la pénitence à une « discipline », à une « austérité » qui en partie dompte la chair, et en partie sert à châtier et à punir les péchés. Quant à la rénovation intérieure de l'âme et à la vie nouvelle, en un mot, quant à ce qui est intime (*de interiori mentis renovatione*), profond, « il n'est nulle nouvelle en leurs quartiers » (*mirum silentium*). A quoi 1559 ajoute encore : « Ils gergonnent assez de contrition et attrition, » mais quand il semble qu'ils ont navré les cœurs jusques au profond « ils guairissent toutes les amertumes par quelques asperges de cérémonies (*levi cæremoniarum aspersione*) [3]. »

Les catholiques distinguent dans la pénitence trois parties : la contrition du cœur, la confession de bouche, la satisfaction d'œuvres. Calvin aborde chaque partie l'une après l'autre.

1. La contrition : Il reproche au système catholique de ne point déterminer « quand quelqu'un pourra estre asseuré qu'il se soit bien acquitté de ceste contrition. » Dès lors, il y a deux dangers inévitables : ou le fidèle ne se contente jamais, ou il se contente trop tôt. « S'ils me veulent accuser de calomnie, qu'ils en monstrent un seul qui, par ceste doctrine de contrition, n'ait esté jetté en désespoir, ou bien n'ait opposé une feintise de douleur au jugement de Dieu, pour vraye componction [4]. »

2. La confession : Il ne s'agit rien moins que de la fameuse confession auriculaire.

D'abord Calvin se moque des embarras de la scolastique cherchant à fixer si la confession est de droit positif, ordonné par les constitutions ecclésiastiques ou de droit divin. — Il réfute les preuves tirées « d'allégorie, comme si les allégories avoyent grand force à prouver quelque doctrine [5]. » — Loin d'être d'origine divine, l'usage de la confession n'a été obligatoire qu'à partir d'Innocent III. Et notre théologien en profite pour s'égayer aux dépens du fameux texte de ce pape, ordonnant de se confesser *omni utriusque sexus*, ce qui peut se traduire :

1. Les chapitres IV et V sont consacrés à montrer « combien est loing de la pureté de l'Evangile tout ce que les théologiens sorbonistes babillent de la pénitence. »

2. Voir Br, p. 309-310. — 3. III, IV, 1. — 4. *Ibid.*, 2, 3. — 5. *Ibid.*, 5.

à chaque individu des deux sexes, et s'entendre : à chaque individu qui est des deux sexes. « La seule barbarie des mots, dit Calvin, monstre que la loi ne mérite nulle révérence. Les bons pères commandent que quiconque sera de deux sexes confesse ses péchez, pour le moins une fois l'an à son propre prestre. Les gens facétieux (*faceti homines*) en concluent joyeusement (*lepide*) que cet ordre concerne les seuls hermaphrodites ; et ne regarde aucun de ceux qui sont ou homme ou femme [1]. »

Sur quoi notre auteur s'excite contre « tous les advocats et procureurs du pape et tous les caphars qu'il a à loage. » Il leur rappelle que la confession n'a pas été universellement établie ; qu'elle fut d'abord la fonction, non de tous les prêtres, mais d'un prêtre particulier appelé pénitencier, et que saint Nectaire, à cause des immoralités que cette pratique avait amenées à Constantinople, l'abolit. « *Hic, hic*, s'écrie-t-il, *aures asini isti arrigant :* Que ces asnes dressent les aureilles. Si la confession auriculaire estoit Loy de Dieu, comment eust esté Nectarius si hardy de la rompre et abolir ? Accuseront-ils d'hérésie et de schisme ce sainct personnage, prisé et approuvé par tous les anciens [2] ? »

Cette confession est impossible : « Comment entendent-ils qu'on puisse nombrer tous ses péchés ? » Non ! On ne peut faire un récit entier : tant « de testes porte ce monstre de péché, » et tant « longue queue il tire après soy [3]. »

Elle est inutile, d'après les Ecritures : « Tous ceux que nous lisons avoir obtenu de Christ la rémission de leurs péchez ne sont pas dits s'estre confessez à l'aureille de quelque messire Jehan [4]. »

Elle est dangereuse : Les pécheurs n'ont jamais « si grande hardiesse et licence de mal faire,... sinon quand, ayans fait leur confession au prestre, ils estiment qu'ils peuvent torcher leur bouche et dire : je n'ai rien fait [5]. » — Aussi bien, qui se réjouit de cette confession auriculaire ? « fort possible les prestres, qui se délectent joyeusement de réciter leurs faits les uns aux autres, comme de faire plaisans contes ? Je ne souilleray beaucoup de papier à réciter les horribles abominations desquelles est plene la confession auriculaire,... chose si pestilente et en tant de manières pernicieuses à l'Eglise [6]. »

3. Toutefois, à la confession catholico-romaine, Calvin substitue une confession protestante. Il était trop profond psychologue pour contester l'utilité de la confession, selon le précepte de saint Jacques : « Confessez-vous les uns aux autres. » — Et il s'efforce d'éviter toute équivoque en précisant sa pensée.

La seule confession obligatoire, c'est celle que le pécheur fait au Seigneur pour lui demander grâce et pardon.

Mais « un chascun fidèle, quand il se sentira en telle perplexité de conscience, qu'il ne se pourra ayder sans ayde d'autrui, aye cette considération de ne point négliger le remède comme il luy est offert de Dieu : asçavoir qu'il se descouvre premièrement à son Pasteur, pour estre soulagé, en tant que l'office est de con-

1. *Ibid.*, 7. — Passage de 1559, que nous avons traduit d'après le latin, le texte français étant tout-à-fait [illegible]. 2. *Ibid.*, 7. 3. *Ibid.*, 16. 4. *Ibid.*, 18. 5. *Ibid.*, 19. 6. *Ibid.*

soler le peuple de Dieu par la doctrine de l'Evangile, tant en public qu'en particulier. »

On gardera l'usage, tout en évitant l'abus, si l'on se donne toujours garde de ces trois choses :

1° Le pasteur n'est pas un prêtre. « L'Escriture, en ne nous assignant persone auquel nous nous deschargions, nous laisse la liberté de choisir d'entre les fidèles qui bon nous semblera pour nous confesser à luy. Toutesfois, pour ce que les Pasteurs doyvent estre par dessus les autres propres à cela, c'est le meilleur de nous adresser plustost à eux. »

2° « Telle forme de confession doit estre en liberté, tellement que nul n'y soit contraint, mais seulement que l'on remonstre à ceux qui en auront besoin, qu'ils en usent comme d'une aide utile. »

3° « Ceux qui en usent librement pour leur nécessité ne doyvent estre contraints par commandement, ni induits par astuce à raconter tous leurs péchez : mais seulement en tant qu'ils jugeront estre expédient, pour en rapporter une vraye allégeance [1]. »

Cette question de la confession a été traitée par Calvin avec divers correspondants, par exemple avec Farel (1540) [2]. Naturellement, Calvin a « horreur des superstitions »; il ne veut « enlacer la conscience d'aucun filet ; » il reconnaît que la pente est dangereuse. D'autant plus nécessaire est-il de « prescrire les limites ». Cependant, une fois les précautions prises, il n'hésite pas à écrire : « Souvent je te l'ai affirmé : il ne me paraît pas utile d'abolir la confession dans les Eglises, si on ne met en son lieu ce que j'ai récemment établi [3]. »

4. Enfin les catholiques parlent de satisfaction.

Dieu, disent-ils, « a remis la *coulpe* » du péché ; mais il a retenu « la *peine* », et c'est cette *peine* qu'il « faut racheter par satisfaction ». — « A tels mensonges, j'oppose la rémission des péchez gratuite, laquelle est si clairement exposée en l'Escriture que rien plus [4]. »

Il faut distinguer, disent encore les catholiques, entre les péchés avant le baptême (péché originel) et les péchés après le baptême. La grâce de Dieu nous remet les premiers, mais il faut que nos œuvres coopèrent avec la grâce de Dieu pour obtenir le pardon des seconds. — « Fables et mensonges ! » — « Partout où il est parlé de la pure gratuité de Dieu en pardonnant les péchez, le propos ne s'adresse point à ceux qui ne sont point encore baptisez, mais aux enfants de Dieu, lesquels ont esté régénérez et nourris longtemps au sein de l'Eglise [5]. »

Les catholiques distinguent enfin entre les péchés mortels et les péchés véniels qui « se peuvent purger par remèdes faciles. » — « Jeu et mocquerie de Dieu. » Sans être pareils, les péchés sont tous mortels, car le salaire du péché, c'est la mort, et ils sont tous véniels, car la grâce peut les effacer [6].

1. Bᶠ, p. 319. *Ibid.*, 12. — 2. Voir *Jean Calvin* II, p. 413 et n. 3. — 3. *Opera* XI, p. 41, 20 mars 1540. — Voir encore sur ce sujet : « Les pasteurs de Zurich à Farel », 4 avril 1541 (*Opera* XI, p. 183), et une lettre de « Farel aux pasteurs de Zurich » du 30 avril 1541. (*Opera* XI, p. 211). — Herminjard, VI, p. 200.
4. *Ibid.*, 25. — 5. *Ibid.*, 27. — 6. *Ibid.*, 28.

Et ainsi Calvin poursuit « ces serpents et les estreint tellement qu'ils ne peuvent pas seulement plier le bout de la queue[1]. » En particulier, il exerce toute sa critique et toute sa logique contre ces deux inventions papistiques, venues de « cette source de satisfaction », les indulgences et le purgatoire.

5. Certes, ceux qui soutiennent les indulgences « sont plustost dignes d'estre mis entre les mains des médecins que d'estre convaincus par argumens. » Et, cependant, il faut discuter la cause de ces « traffiques, tromperies, larrecins, rapacitez. »

« Le trésor de l'Eglise » est constitué par les « mérites de Christ, des apôtres et des martyrs. » De ce trésor le pape a la garde « essentielle ». De là les indulgences qu'il donne, « plénières », ou « pour certains ans » ; — « celles que donnent les cardinaux pour cent jours et les évesques pour quarante. » — Mais qu'est-ce donc que tout cela, sinon « une pollution du sang de Christ et une fausseté du diable[2] ? »

L'Ecriture dit que la rémission des péchés est par Christ : les indulgences disent que la rémission des péchés est par saint Pierre, saint Paul et autres.

L'Ecriture dit que le sang de Christ nous lave de tout péché : les indulgences disent que le sang des martyrs nous lave de nos péchés, etc.

6. Ici Calvin ne conteste pas que la croyance au purgatoire ne soit ancienne. Mais l'objection ne saurait l'arrêter. « Les anciens se sont trop conformez à l'opinion et sottise du vulgaire. » Ils ont usé « d'une singerie perverse ». « Ils ont esté hommes en cest endroict, et pourtant il ne faut point tirer en imitation ce qu'ils ont fait[3]. » « Il faut donc crier à haute voix que purgatoire est une fiction pernicieuse de Satan[4]. »

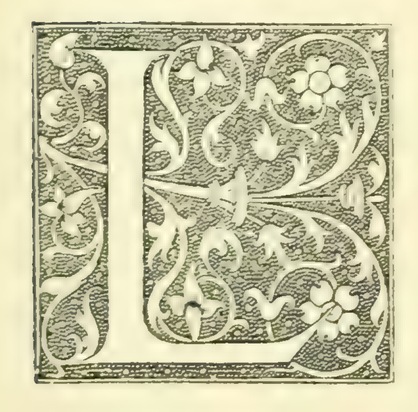
1. *Ibid.*, 29. 2. III, v, 1, 2. 3. *Ibid.*, 10. 4. *Ibid.*, 6.



CHAPITRE DEUXIÈME

La justification par la foi.

I. La justice de Dieu. — II. Les œuvres de l'homme. — III. La justification par la foi : premier élément, l'Imputation. — IV. Double résultat : honneur de Dieu, paix de la conscience. — V. Second élément de la justification par la foi : la Régénération. — VI. Les contradictions de Calvin. 1. Contradiction entre l'Imputation et la Régénération. 2. Les deux Calvin contradictoires, l'un ultra-intellectualiste, l'autre ultra-spiriualiste. 3. Le vrai Calvin. 4. La vie de la piété et de la pensée de Calvin. — VII. L'accusation catholico-romaine. — VIII. Les bonnes œuvres ne sont-elles pas du moins inutiles ? — IX. Les bonnes œuvres et la prédestination. — X. La place de la justification dans l'histoire du dogme.



A foi, — celle que Calvin vient de décrire, d'analyser, — est justifiante. Il n'y a de justification que [1] par cette foi [2].

Dans un système aussi organiquement un que celui de Calvin, toute étude nouvelle contient déjà certains éléments de l'étude qui suit, et contient encore certains éléments de celle qui précède. — Calvin définit dans les mêmes termes : la Pénitence, la Repentance, la Conversion et la Régénération [3]. Le lecteur va donc constater quelques répétitions : heureusement. Car, pour les éviter, il faudrait couper, séparer les membres les uns des autres par quelques-unes de ces opérations chirurgicales dont certaine systématisation est coutumière, mais dont la vie, — et la vérité, — ont horreur.

1. Il est nécessaire de bien s'entendre sur l'épithète *seule* : la foi *seule*. « Nous n'enseignons pas que la foy, qui justifie, soit *seule*, ains nous affermons qu'elle est tousjours conjointe avec les bonnes œuvres ; seulement nous débatons que c'est *elle seule* qui sert et suffit à justifier... Nous nions que la vraye foy puisse estre arrachée d'avec l'Esprit de régénération ; mais quand il est question de la cause de justification, lors nous mettons hors toutes œuvres. » *Commentaires*, Galates V, 6.

2. La dernière monographie sur la justification par la foi dans Calvin : *Die Rechtfertigungslehre Calvins und ihre Bedeutung für* [illegible]

3. « Le mot qu'ont les Hébrieux pour signifier *pénitence* signifie *conversion* ou retour » (III, III, 5). — « La pénitence consiste en la mortification de la chair et la vivification de l'esprit » (III, III, 8). — « L'effet de la pénitence dépend de notre *régénération*, laquelle consiste en deux parties : mortification, vivification, » *Opera* XXII, p. 50, 51.

I

Pour nous rendre compte de ce qu'est « la vraye justice », plaçons-nous d'abord en face de Dieu : « Il est facile [en effet] à un chacun de gasouiller en un anglet d'eschole, quelle dignité ont les œuvres pour justifier l'homme : mais quand on vient devant la face de Dieu, il fault laisser là tous ces fatras [1]. » — Calvin met donc Dieu sur son siège judicial, « non pas tel que nostre entendement l'imagine de soy-mesmes, mais tel qu'il nous est dépeinct en l'Escriture : asçavoir par la clarté duquel les estoilles sont obscurcies; par la vertu duquel les montaignes descoulent comme la neige au soleil; à l'ire duquel la terre est esbranlée; par la sagesse duquel les sages sont surprins en leurs finesses; duquel la pureté est si grande, que, à la comparaison d'icelle, toutes choses sont souillées et contaminées; duquel les anges ne peuvent porter la justice; lequel ne pardonne point au meschant; duquel, quand la vengeance est une fois enflambée, elle pénètre jusques au plus profond de la terre. Qu'il soit doncque assiz pour examiner les œuvres des hommes : qui osera approcher de son throsne sans trembler [2] ? »

Ce Dieu là ne peut évidemment rien accepter, « sinon ce qui est du tout entier, pur de toute macule, et d'une perfection, où il n'y ayt rien du tout à redire. » Or cela « ne s'est jamais peu trouver en homme vivant, et jamais ne s'y trouvera [3]. »

Calvin se sert de plusieurs [4] comparaisons. Citons-en une : « Si les estoilles, lesquelles semblent durant la nuict très claires et reluysantes, perdent toute leur lumière quand elles vienent au soleil : que pensons-nous qu'il adviendra à la plus grande innocence, qu'on puisse imaginer en l'homme, quand elle sera comparée avec la pureté de Dieu [5]. »

II

En face de ce Dieu, Calvin fait passer les diverses classes d'hommes.

Voici d'abord l'homme « destitué de la cognoissance de Dieu. » « Depuis le couppet de la teste jusques à la plante des piedz on n'y trouvera un seul grain de bien (*scintilla boni*) [6]. » Est-ce à dire qu'il n'y ait aucune « apparence d'honnesteté » en ses mœurs ? Calvin ne se rend pas coupable de cette exagération. « Je ne nie pas que toutes les vertus qui apparoissent en la vie des infidèles et ydolatres ne soient dons de Dieu. Et ne suis si eslongné de jugement humain, que je veuille dire qu'il n'y ayt nulle différence entre la justice, modération et équité de Tite et de Trajan, qui ont estez bons Empereurs romains, et entre la rage,

1. « Dans le chapitre sur la justification, on voit clairement que précisément Calvin, lui aussi, est surtout préoccupé de la question pratique.... Presque nulle autre part il ne parle avec un sérieux plus pathétique de la nécessité d'élever nos yeux jusqu'au trône judicial de Dieu. » Köstlin, *Stud. u. Krit.*, 1868, p. 437. — 2. B[1] p. 364. III. XII, 1. — 3. *Ibid. Ibid.* — 4. B[1], p. 365. Voir *Ibid.*, 2. — 5. B[1], p. 366. *Ibid.*, 4. — 6. B[1] p. 374. III. XIV, 1.

intempérance et cruauté de Caligula, Néron ou Domitian, qui ont régné comme bestes furieuses; entre les vilaines paillardises de Tybérius et la continence de Vespasian; et (afin de ne nous arrester en chacuns vices ou vertus) entre l'observation des loix et le contemnement. Car il y a telle diversité entre le bien et le mal qu'elle apparoist mesmes en ceste image morte[1]. »

Dieu, pour conserver le monde, a imprimé au cœur des hommes cette distinction entre « les œuvres honnestes et vilaines ». Et il a même accordé plusieurs bénédictions de la vie présente à ceux « qui s'estudient à vertu entre les hommes[2]. » — Il y a donc des vertus chez l'homme naturel, des vertus « dons de Dieu », et que Dieu bénit. Il est vrai que ces vertus sont en définitive des « simulachres de vertus », dignes « de nulle rémunération, mais plustost de punition. » Seulement, pourquoi? Parce que l'acte ne vaut que ce que vaut le cœur : « Leurs œuvres sont corrompues de l'impureté du cœur, comme de leur première origine[3]. » C'est toujours la théorie de la *nature*, du *caractère*, opposée à la théorie des actes isolés, la théorie de l'arbre et de ses *fruits*[4]. Ce qui doit être changé, c'est la nature : rien de moins. « Le commencement de nostre salut est comme une résurrection de mort à vie[5]. » « Dieu suscite l'homme des mortz et le fait nouvelle créature[6]. »

Après les incrédules, Calvin cite à la barre du tribunal divin les « chrétiens de tiltre et profession,... » les hypocrites « cachant leur perversité sous couverture de preud'hommie[7]. »

Les uns et les autres ont « une souillure (*impuritas*) de conscience[8]. » Or, « le Seigneur proteste qu'on n'acquiert nulle sanctification, que le cœur ne soit premièrement bien purgé (*nisi corde prius bene purgato*).... Toutes œuvres procédentes des pécheurs sont souillées par l'impurité de leur cœur[9]. »

Sans doute, Dieu ne désapprouve aucune observation de sa Loi. Mais il enseigne partout que « le commencement... est une crainte cordiale de son nom. Icelle ostée, toutes les choses qu'on luy présente, non seulement sont fatras (*nugæ*), mais ordures puantes et abominables (*fœtidæ abominandæque sordes*).... Il fault donc que la purification du cœur précède, à ce que les œuvres provenantes de nous soient amyablement reçeues de Dieu[10]. »

Enfin, Calvin en arrive à ceux qui, « estant régénérés par l'Esprit de Dieu, s'adonnent de cœur à suyvre saincteté et innocence[11]. » Est-ce que ceux-là du

1. Bᶠ, p. 375. *Ibid.*, 2. — 2. *Ibid.*

3. Bᶠ, p. 376. *Ibid.*, 3. — L'important, c'est de savoir « de quelle affection procèdent les œuvres (*ex quo affectu cordis*). » (III, XIV, 1.) — Car voici la grande maxime : « Ce n'est point par l'acte (*non actibus*), mais par la fin (*sed finibus*) que sont appréciées (*pensantur*) les œuvres (*officia*). » (III, XIV, 3.) Le texte français dit vaguement : « Ils n'ont pas rapporté leurs œuvres, qu'on a tenues pour vertueuses, à la fin qu'ils devoyent. »

4. « Ils peuvent donc produire de *beaux* fruictz, et mesmes de *doulce* saveur; mais ilz n'en peuvent nullement produire de bons. » *Ibid.* et *Ibid.*, 4. — 5. Bᶠ, p. 37[illegible]. *Ibid.*, [illegible]. — 6. Bᶠ, p. 377. *Ibid.*, 5. « Selon que nous sommes de nature, on tireroit plustost de l'huyle d'une pierre que de nous une seule bonne œuvre. » *Ibid.* — 7. Bᶠ, p. 374. — 8. Bᶠ, p. 379. *Ibid.*, 7. — 9. Bᶠ, p. 38[illegible]. *Ibid.*, 7. — 10. Bᶠ, p. 381. *Ibid.*, 8. — 11. Bᶠ, p. 374.

moins n'accomplissent pas la justice de Dieu ? Non ! Chez eux aussi il y a des « reliques d'imperfection », et Calvin écrit ces lignes, tout inspirées du souffle de la morale calviniste :

« Que le serviteur de Dieu (*sanctus Dei servus*) eslise la meilleure œuvre qu'il pensera avoir faicte en toute sa vie : quand il aura bien espeluché toutes les parties d'icelle, il trouvera sans doulte qu'elle sentira (*sapiat*) en quelque endroict la pourriture de sa chair : veu qu'il n'y a jamais en nous une telle disposition (*alacritas*) à bien faire, qu'elle y devroit estre ; mais qu'il y a grande foiblesse à nous retarder. Or combien que nous voyons les macules dont sont entaschées (*respersa*) les œuvres des sainctz n'estre point obscures ne cachées, touteffois encores que nous posions le cas que ce soient seulement petites taches (*minutissimos nævos*) et menues : asçavoir si elles n'offenseront en rien les yeux du Seigneur, devant lesquelz les estoiles mesmes ne sont pas pures [1]. »

Aussi bien, même si nous faisions quelques œuvres vraiment pures et parfaites, elles seraient comme effacées par un seul péché ; car « celuy qui a offensé en un poinct est rendu coulpable de tous. » Ce serait en vain « que nous produyrions une œuvre ou deux ; » « il est requis d'apporter une obéyssance perpétuelle [2]. »

Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que Calvin déclare les païens, même les plus vertueux, dignes de la condamnation. Il condamne également les chrétiens eux-mêmes : « Jamais, dit-il, il ne s'est trouvé œuvre d'homme fidèle qui ne fust damnable [3]. »

Dès lors que peuvent valoir pour lui tous les « subterfuges des Sorbonnistes » sur la dignité intrinsèque, la justice partiale, les œuvres de supérérogation ! « Je dy, s'écrie-t-il, que ceux qui babillent ainsi inconsidérément ne réputent point combien c'est une chose exécrable à Dieu que péché : car lors certes ilz entendroient que toute la justice des hommes, assemblée en un monceau, ne suffiroit pas à la récompense [c'est-à-dire à la compensation, *compensationi*] d'un seul péché [4]. »

Et il termine par cette raillerie amère et éloquente : « Messieurs noz maistres (*otiosi isti rabbini*) peuvent bien sans grande difficulté disputer de ces matières, estans en leurs escholles, assiz mollement [le latin ajoute : *sub umbra*] sur dez coyssins. Mais quand le souverain Juge apparoistra du ciel en son Throsne judicial, tout ce qu'ilz auront déterminé (*ventosa hujusmodi placita*) ne profitera guères, ains s'esvanouyra comme fumée. Or c'estoit ce qu'il faloit icy cercher (*hoc, hoc quærendum erat*) : quelle fiance nous pourrons apporter, pour nous deffendre en cest horrible jugement, et non pas ce qu'on en peut babiller, ou mentir, en quelque anglet d'une Sorbonne [5]. »

1. B^F, p. 382. *Ibid.*, 9. — 2. B^F, p. 382, 383. *Ibid.*, 10. — 3. *Ibid.* — 4. B^F, p. 384. *Ibid.*, 13.

5. B^F, p. 386, 387. *Ibid.*, 15. — La traduction est une belle et large paraphrase, et comme un texte nouveau.

III

Dieu, tout sainteté; l'homme, tout péché. — On voit sur quel terrain la question est posée: sur le terrain religieux et moral par excellence. Ainsi posée, la question est résolue. Devant ce Dieu, l'homme ne peut avoir aucune justice : il n'y a pour l'homme qu'un seul refuge de salut, la foi. Si Dieu exige de l'homme la justice pour le pardonner et le sauver, il faut qu'il la lui donne : c'est la justification par la foi, le « principal article de la religion chrétienne[1]. »

Comme on a voulu, sur ce point, établir une différence[2], et quelquefois très grande, entre Calvin et Luther, lisons attentivement : « Qu'il nous souviene bien que c'est le principal article de la religion chrétienne (*præcipuum sustinendæ religionis cardinem*), afin qu'un chascun mette plus grande peine et diligence à en sçavoir la résolution [3]. »

Et voici la définition : « Celuy sera dict justifié par foy, lequel estant escluz de la justice des œuvres, appréhende par foy la justice de Jésus-Christ : de laquelle estant vestu, apparoist devant la face de Dieu, non pas comme pécheur, mais comme juste[4]. »

Le premier élément de la doctrine de la justification par la foi est donc l'*imputation*[5] : « Celuy est justifié qui n'est point estimé comme pécheur, mais

1. « Dans la première édition de l'*Institution*, la doctrine de la justification par la foi n'occupe pas un chapitre particulier. Mais il faut le remarquer, elle concorde avec la doctrine des éditions postérieures et non moins avec la doctrine des réformateurs allemands. Si elle n'occupe pas un chapitre particulier, elle n'en paraît pas moins le sujet principal de tout l'enseignement chrétien. » (Köstlin, *Stud. und Kritik.*, 1868, p. 452.) — Le chapitre de « la justification de la foy et des mérites des œuvres, » introduit en 1539 (ch. VI), a fourni, sans beaucoup de changements, les chapitres XI à XVIII de 1559.

2. M. Lüttge (p. 1-10) résume les opinions des théologiens sur la place de la justification par la foi dans le système de Calvin. Ces opinions sont innombrables, aussi diverses (et même contraires) que possible. Pour les uns la prédestination est au centre du système, et la justification n'a qu'une importance secondaire. Pour les autres la justification est essentielle et son importance n'est diminuée en rien par la prédestination. Entre ces opinions extrêmes toutes les opinions intermédiaires sont représentées.

3. B^F, p. 354. III, XI, 1. « Toute la somme de l'évangile est contenue dans ces deux chapitres : la pénitence et la rémission des péchés » *Institution* de 1536. *Opera* I, p. 149. — « Ce n'est pas ici une discussion à propos de l'ombre d'un âne : il s'agit de la chose la plus importante de toutes, de la rémission des péchés. S'il importe de savoir une chose dans toute notre religion, il importe surtout de comprendre et de tenir ferme ceci : comment est obtenue la rémission des péchés. » *Ibib.*, p. 151. — « Enlevez la connaissance de la justification par la foi, et la gloire de Christ est éteinte, et la religion est abolie, et l'Eglise est détruite, et il n'y a plus d'espoir de salut. Ce dogme est donc le principal *summum est* dans la religion. » Lettre à Sadolet, *Opera* V, p. 396, 397. — M. Lüttge reconnaît que « le sentiment religieux, *die religiöse Stimmung*, se manifeste dans toutes ces pensées. »

4. B[F], p. 355. *Ibid.*, 2.

5. Nous nous bornerons ici à signaler l'idée de Ritschl, que la rémission des péchés, d'après les Réformateurs, a lieu par l'organe de l'Eglise. Il en arrive à dire que la communauté des croyants est considérée comme antérieure aux expériences de l'individu. (Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, I, p. 194.) — D'abord Ritschl ne donne pas de preuve et même finit par reconnaître que les Réformateurs n'avaient pas senti le besoin d'en arriver à cette conséquence logique ; que la réflexion théologique de Luther et de Mélanchthon n'avait pas été jusque-là. Mais il croit pouvoir mettre Calvin de son côté, en s'appuyant sur la première édition de l'*Institution* (*Opera* I, p. 78), où il est dit que nous avons la rémission des péchés « quand nous sommes *asciti et inserti* dans le corps de l'Eglise, » cette

comme juste (*in loco justi habetur*)[1].... Estre estimé juste, n'emporte point une qualité d'effet (*relative non autem ut qualitatem aliquam denotet*)[2].... Dieu nous justifie par le moyen de Jésus-Christ ; il ne nous absout point en tant que nous soyons innocenz (*non propriæ innocentiæ approbatione*) ; mais c'est en nous tenant gratuitement pour justes (*sed justitiæ imputatione*), nous réputant justes en Christ, combien que nous ne le soyons pas en nous-mesmes (*pro justis in Christo censeamur, qui in nobis non sumus*)[3].... Nous disons, en somme, que nostre justice devant Dieu est une acceptation, par laquelle nous recevant en sa grâce, il nous tient pour justes (*pro justis habet*). Et disons qu'icelle consiste en la rémission des péchez, et en ce que la justice de Jésus-Christ nous est imputée (*imputatione*)[4]. »

IV

Deux résultats également précieux sont obtenus par cette imputation, par cette doctrine de la justification par la foi. Elle maintient dans son intégrité *l'honneur de Dieu*, elle assure à l'homme *la paix de sa conscience*.

L'honneur de Dieu ! « La justice de Dieu n'est point assez esclarcie (*illustrata*), sinon qu'il soit seul estimé juste, et communique le don de justice à ceux qui ne l'ont point mérité[5]. » — « Qu'est-ce que nous tentons... de desrober à Dieu, la moindre goutte (*particulam*) du monde de ceste louange de bonté gratuite ?... Tous ceux qui cuident rien (*vel tantillum*) avoir de leur propre se dressent contre Dieu pour obscurcir sa gloire[6]. » — « Quiconque se glorifie en soy se glorifie contre Dieu[7]. » — « En somme, il fault conclure que l'homme ne se peut attribuer une seule goutte (*micam*) de justice sans sacrilège[8]. »

La paix de la conscience ! « La conscience ne peut avoir repoz et resjouys-

« Eglise catholique qui est le corps mystique de Christ. » Et cependant Calvin ajoute immédiatement : « La rémission des péchés est la voie par laquelle on accède à Dieu, et la raison par laquelle il nous est concilié ; et, pour cela, elle nous ouvre seule l'entrée dans l'Eglise, et nous y retient » (*una nobis ingressum in ecclesiam aperit*). — Dans la dernière édition, Calvin conjoint encore la rémission des péchés à l'Eglise, « la Jérusalem céleste ». Toutefois, il dit bien que la rémission des péchés est « nostre première entrée en l'Eglise et au royaume de Dieu » (*primus nobis in ecclesiam ac regnum Dei ingressus, peccatorum remissio*) ; que « nous n'avons nul accès en la famille de Dieu, sinon que premièrement par sa bonté nos ordures soyent nettoyées » (*non patere nobis in Dei familiam aditum*) ; que, « par la rémission des péchés, Dieu nous reçoit en son Eglise (*in ecclesiam recipit*), nous y entretient et conserve. » (IV, I, 20, 21.) — Voir pour la discussion de cette idée : A. Lang, « A. Ritschl, als Reformationshistoriker », dans *Reform. Kirch. Zeit.* du 24 juillet 1898. Au surplus il s'agit ici, pour Calvin, de l'Eglise des élus, de l'Eglise invisible, et non de l'Eglise visible.

1. Bf, p. 355. III, XI, 2. — 2. 1559. *Ibid.*, 3. — 3. 1543. *Ibid.*

4. 1543. *Ibid.*, 2. — « La justice de Christ nous est attribuée tout ainsi que si elle estoit nostre, nostre propre iniquité ne nous estant point imputée. » *Opera* XXII : « Instruction et confession de foy, » p. 49. — L'imputation est, si l'on veut, plus expressément affirmée en 1536 qu'en 1559. — En 1536, le mot *imputation* est écrit trois fois : *Han cesse Christi justitiam, non nostram ; in ipso, non in nobis vitam sed* imputatione *nostram fieri. Ita non vere nos esse justos sed* imputative, *vel non esse justos, sed pro justis* imputatione *haberi. Opera* I, p. 60. En 1559, le passage correspondant ne contient qu'une fois le mot *imputation : Eam justificationem in peccatorum remissione ac justitia Christi* imputatione *positam esse*, III, XI, 2.

5. Bf, p. 371. III, XIII, 1. — 6. 1559. *Ibid.* — 7. *Ibid.*, 2. — 8. Bf, p. 372. *Ibid.*, 2.

sance (*serenari*) devant Dieu,... sinon qu'il nous confère justice de sa bénignité gratuite [1]. » — « Un chascun seroit vexé de doubte, puis après accablé de désespoir, en réputant en soy-mesme de combien gros fardeau de debtes il seroit grevé, et combien il seroit loing de la condition qui luy seroit proposée. Voylà desjà la foy opprimée et esteincte. Car vaquer [pour « vaguer », en 1560 ; *fluctuari*], varier, estre agité hault et bas, doubter, vaciller, estre tenu en suspens, finalement désespérer, n'est pas avoir fiance : mais c'est de confermer son cœur en une certitude constante et arrestée, et avoir un appuy solide, où on se puisse reposer (*ubi recumbas ac pedem figas*) [2]. »

Suit une de ces pages d'un mysticisme chrétien si caractéristique, et qui est comme un cri de foi, le cri d'un cœur rempli, débordant de la douceur et de la certitude de ses expériences chrétiennes. « Voyci doncques nostre fiance! Voyci nostre consolation unique! Voyci tout le fondement de nostre espérance!... La promesse [de justice] que Dieu a faite est ferme, non point à cause de nos mérites, mais selon sa miséricorde.... » Cette promesse est saisie par la foi. Et où? dans le cœur du Père. « Il fault qu'en cest endroit la foy nous subvienne... afin que ce qui est caché de nous au cœur du Père, nous soit révélé par l'Esprit et que son esprit, en nous rendant tesmoignage, nous persuade que nous sommes enfans de Dieu [3]. » — Puis, en 1559, comme si ce n'était pas assez, il ajoute : « De là vient que Christ est nommé maintenant Roy de paix, maintenant nostre paix.... Parquoy tous ceux qui babillent que nous sommes justifiez par foy d'autant qu'après estre régénérez nous vivons justement, n'ont jamais *gousté la douceur de ceste grâce*, pour se confier que Dieu leur seroit propice. Dont il s'ensuyt qu'ils ne sçavent que c'est de bien et deument prier, non plus que les Turcs et tous autres Payens. Car il n'y a vraye foy, tesmoin sainct Paul, sinon celle qui nous suggère ce nom tant doux et amiable (*suavissimum*) de Père pour invoquer Dieu franchement : et mesmes qui nous ouvre la bouche pour oser crier haut et clair Abba, Père [4]. » — Voilà, avait-il déjà dit, ce « qui ne se peut faire que nous n'en sentions vrayment la douceur (*quin suavitatem vere sentiamus*), et l'expérimentions en nous-mesmes (*experiamur in nobis ipsis*) [5]. »

V

Avons-nous tout dit? En particulier avons-nous indiqué le lien que Calvin établit entre la foi et la vie, entre la justification par la foi et les œuvres?

Ici précisément nous rencontrons un théologien très distingué, qui reproche à Calvin de n'avoir pas établi ce lien, M. Lobstein. Les attaques des catholiques ne lui paraissent pas sans valeur. « Calvin ne réussit pas à montrer comment, dans la confiance qui saisit la justification, sont contenues la force, l'impulsion de bien faire. Aussi longtemps que le fait est affirmé, sans être expliqué

1. Bf, p. 372. *Ibid*, 3. — 2. Bf, p. 373. *Ibid*, 3. — [illegible] La vraye foy [illegible] conceu quelque intelligence de Divinité, mais parce qu'elle fait reposer l'homme en la certitude de la miséricorde de Dieu. » III, XVII, 11. — 3. 1545, III, XIII, 4. — [illegible] III, [illegible]

et démontré, toutes les phrases qui déclarent que la foi est une force opérante sont des déclarations en l'air (*unerwiesene Machtsprüche*). » — « Il en résulte que les adversaires, en affirmant que la justification gratuite est une doctrine morale dangereuse, ne peuvent être réfutés aussi vite et aussi facilement que le pensaient, et que l'essayaient les Réformateurs. Comme il n'était pas réellement démontré que la justification tendait naturellement à la nouvelle naissance et à l'accomplissement de la loi, la doctrine de Calvin, relative à l'activité nécessaire de la foi, restait incomplète, et, vis-à-vis de la doctrine catholique, elle n'était pas pleinement convaincante [1]. »

Le reproche de M. Lobstein serait-il fondé, même si nous n'avions que les explications de Calvin sur la nature de la foi? Nous ne le pensons pas. — Mais Calvin nous fournit encore d'autres explications. Et les voici : 1° dans la justification par la foi, Calvin comprend, non pas *un* élément, mais *deux*; 2° il déclare que ces deux éléments sont *inséparables*, quoique *distincts*; 3° il explique qu'ils sont tous les deux la conséquence, *psychologiquement logique*, *nécessaire*, de la foi en Christ.

1. Lobstein, *Die Ethik Calvins*, p. 34, 35. — Y a-t-il eu ici une différence entre Luther et Calvin? Beaucoup d'auteurs l'affirment. « C'est à Calvin, a dit Astié, que revient l'immense mérite d'avoir présenté la doctrine de la justification d'une façon suffisamment complète et pondérée pour échapper à cette grave difficulté. Evitant à la fois la tendance extrême des catholiques et des luthériens, il trouve moyen de présenter la doctrine de la justification de manière à tenir compte de tous les éléments de vérité qui s'y rattachent. » (J.-F. Astié : « L'Institution chrétienne et la crise théologique actuelle, » dans *Le Chrétien évangélique*, de Lausanne, 1861, troisième article, p. 338, 339.) — Par contre, on lit dans R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1898, II, p. 244, n. 1 : « L'affirmation, pleine de légèreté, que des adversaires du luthéranisme, appartenant à tous les partis et à tous les temps, se sont transmise de main en main, et d'après laquelle les œuvres et la moralité n'ont pas un fondement suffisant dans le système d'idées de Luther, a été radicalement réfutée par l'ouvrage de Thieme. Au contraire, on peut dire que chez aucun Réformateur le principe de la moralité ne plonge aussi profondément, aussi directement dans le cœur de la religion que chez Luther. » Peut-être que, voulant prouver trop, l'honorable symboliste risque de ne pas prouver assez. Mais ici, comme presque partout, nous sommes disposé à mettre à part Luther, à innocenter Luther, avec son originalité religieuse si riche, si puissante, et à distinguer entre Luther et le luthéranisme. Est-il vraiment inexact que le luthéranisme a tout de suite exagéré l'élément judiciaire de la justification? Il semble bien que non, et Osiander en est une preuve. « Osiander, dit Astié, déjà au seizième siècle, faisait contre la doctrine de l'imputation, trop exclusivement accentuée par les luthériens, exactement la même objection que nous avons signalée chez Mœhler. » (*Le Chrétien évangélique*, 1861, p. 341.) — Seeberg déclare que Mélanchthon et Osiander (qu'il considère comme le premier des hommes de second rang, à l'époque de la Réformation) ont séparé ce que Luther unissait, et exagéré l'un l'élément judiciaire, l'attribution, l'autre l'élément moral, la régénération. (Seeberg, *Ibid.*, p. 361, n. 2.) C'est donc bien contre une exagération, et une exagération antérieure à 1550, qu'Osiander proteste, puisque, en 1550, 1551 et 1552, il publie des livres résumés ainsi : « Ils [les luthériens] nous enseignent des choses plus froides que glace, à savoir que nous sommes réputés justes seulement à cause de la rémission des péchés, et non pas aussi à cause de la justice de Christ habitant par la foi en nous. » (Seeberg, *Ibid.*, p. 357.) — Calvin discute longuement les idées d'Osiander et les résume comme suit : Nous devenons « justes, substanciellement, en Dieu, par une infusion de son essence. » C'est une « mixtion substancielle par laquelle Dieu, s'escoulant en nous, nous fait une partie de soy. » (1559. III, XI, 5.) Calvin prétend que cette monstrueuse fantaisie « est comme une seiche, laquelle, en jettant son sang, qui est noir comme encre, trouble l'eau d'alentour, pour cacher une multitude de queues. » (*Ibid.*, 6.) — L'approbation de Mœhler nous explique un peu la désapprobation de Calvin. « La doctrine d'Osiander devient de tout point conforme à celle des catholiques, quand on explique, dans leur vrai sens, les expressions obscures qu'il emploie, souvent sans les bien comprendre. » (Mœhler, I, [illegible]

1. A l'élément judiciaire de la justification, à l'*attribution*, vient se joindre l'élément moral, la *régénération*[1] ou la *sanctification*.

Ces deux éléments sont distincts. L'attribution est complète, absolue et se fait d'un coup. — La régénération est lente, progressive, dure toute la vie. Ici-bas l'homme ne parvient pas à la sainteté que Dieu réclame[2] : si Dieu ne nous tenait pour justes complètement que quand nous sommes complètement régénérés, nous ne serions jamais justes devant lui. « Il faut donc » que les « justes » soient « justifiez d'une autre façon (*longe aliter*) qu'ils ne sont régénérez en nouveauté de vie. » En effet, « Dieu commence tellement à réformer ses esleus en la vie présente, qu'il poursuit cest œuvre petit à petit et ne le parachève point jusques à la mort[3]. En sorte que tousjours ils sont coulpables devant son jugement. » — Tandis que pour la justification : Dieu « ne justifie pas en partie,... car une portion de justice n'appaiseroit pas les consciences[4]. »

2. Mais pour être distincts, les deux éléments ne sont pas séparables : « La grâce de justifier n'est point séparée de la régénération, combien que ce soyent choses distinctes[5]. » — « L'homme est justifié par seule et pure acceptation et pardon de ses péchez (*sola fide et mera gratia*), et toutesfois la saincteté réelle de vie (*realis vitæ sanctitas*), comme on dit, n'est point séparée de telle imputation de justice[6]. » — « Comme on ne peut point deschirer Jésus-Christ par pièces, aussi ces deux choses sont inséparables,... justice et sanctification. » — Aussi distinctes et aussi inséparables que la clarté et la chaleur du soleil. « On ne sauroit trouver rien plus propre que ceste similitude, pour vuider ce différent,... voylà une liaison mutuelle et inséparable : et toutesfois la raison ne permet point que ce qui est propre à l'un soit transféré à l'autre[7]. »

3. Nous voilà arrivés à l'explication profonde : et l'on peut s'étonner qu'un psychologue comme M. Lobstein ne l'ait pas aperçue. Aussi certain, aussi nécessaire est-il que le soleil éclaire et chauffe, aussi certain, aussi nécessaire

1. Cette « régénération consiste en deux parties, sçavoir est en la *mortification* de nostre chair, c'est-à-dire de la corruption qui est engendrée avec nous, et en la *vivification* spirituelle, par laquelle la nature de l'homme est restaurée en intégrité. » *Instruction et confession de foy* (1536-1537), XXII, p. 50, 51. On remarque que la définition de la *Régénération* est la même que celle de la *Pénitence*.

2. Calvin a été un grand adversaire de la prétendue sanctification complète : « Quant à ceux qui se forgent, par songes, une telle perfection, qui nous exempte de ceste nécessité de supplier pour obtenir pardon, qu'ils ayent tels disciples qu'ils voudront, moyennant qu'on sache qu'ils arrachent à Jésus-Christ tous ceux qu'ils acquièrent à eux : vue que Luy, en induisant les siens à confesser leur coulpe, ne reçoit ny advoue que les pécheurs. Non pas qu'il nourrisse les fautes par flatterie, mais pource qu'il sçait que les fidèles ne sont jamais tellement despouillez des infirmitez de leur chair qu'ils ne soyent toujours redevables au jugement de Dieu. » (III, XX, 45.)

3. « Ceste restauration ne s'accomplit point ny en une minute de temps, ny en jour, ny en un an. » 1559. III, III, 9. - Cette rémission des péchés ne se fait pas d'un coup, *non semel*, comme quelques-uns le pensent bêtement, *stolide*. *Opera* I, p. 47.

4. 1559. III, XI, 11. – « J'entens qu'il nous convient en nous humiliant, attribuer la louange de nostre salut à la bonté de Dieu, qu'il nous a faite par le moyen de son filz, et appuyer là toute nostre confiance : mais que nous ne sommes point participans d'un tel bien, qu'en nous réduisant à Dieu, pour faire fruictz de bonnes œuvres et sainctes. Et de fait, que jamais l'un de nous est donné sans l'autre. » *Excuse de Jacques de Bourgogne*, 1548 (éditée par M. Cartier), p. 40, 41.

5. 1559. III, XI, 11. — 6. 1559. III, III, 1. — 7. 1559. III, XI, 6.

est-il que Christ justifie et régénère ses fidèles. Or, la justification par la foi, c'est l'union du fidèle à Christ par la foi.

Pour qu'il y ait justification, c'est-à-dire pour que la justice de Christ nous soit « allocée », il faut que nous ne soyons pas « hors de Christ et séparez d'avec luy » (*extra nos Christus, et ab eo separati*)[1], que Christ ne soit pas « loing ou hors de nous » (*extra nos procul*)[2]; il faut que nous soyons « vestus de luy et entez en son corps » (*ipsum induimus, insiti simus in ejus corpus*), que nous fassions « un avec luy » (*unum nos secum*)[3]; la foi qui sauve nous unit à Christ (*nos Christo copulat*), « nous ente au corps de Christ » (*nos in Christi corpus inserit*)[4]. — Vient le passage célèbre : « Par quoy j'eslève en degré souverain la conjonction (*conjunctio*) que nous avons avec nostre chef, la demeure (*habitatio*) qu'il fait en nos cœurs par foy, l'union sacrée (*mystica unio*) par laquelle nous jouissons de luy[5]. » Ce passage est de 1559; mais, dès 1539, tout était déjà affirmé : « Nous ne songeons point une foy qui soit vuide de toutes bonnes œuvres, ou une justification qui puisse consister sans icelles : mais voylà le neud de la matière : que jà soit que [quoique] nous confessions la foy et les bonnes œuvres estre nécessairement conjoinctes ensemble, toutteffois nous situons la justice en la foy, non pas aux œuvres. La raison pourquoy est facile à expliquer, moyennant que nous regardions Christ auquel la foi est dirigée, et dont elle prend toute sa force. Car dont [d'où] vient que nous sommes justifiez par foy ? C'est pource que par icelle nous appréhendons la justice de Christ, laquelle seule nous réconcilie à Dieu. Or nous ne pouvons appréhender cette justice que nous n'ayons aussi sanctification. Car quand il est dict que Christ nous est donné en rédemption, sagesse et justice, il est pareillement adjousté qu'il nous est donné en sanctification. De cela s'ensuyt que Christ ne justifie personne qu'il ne les sanctifie quant et quant. Car ces bénéfices sont conjoints ensemble comme d'un lyen perpétuel, que quand il nous illumine de sa sagesse, il nous rachette ; quand il nous rachette, il nous justifie ; quand il nous justifie, il nous sanctifie. Mais pour ce qu'il n'est maintenant question que de justice et sanctification, arrêtons-nous en ces deux. Combien donc qu'il les faille distinguer, touteffois Christ contient inséparablement l'un et l'autre. Voulons-nous donc recevoir justice en Christ ? Il nous fault posséder Christ premièrement. Or, nous ne le pouvons posséder que nous ne soyons participans de sa sanctification, vu qu'il ne se peut deschirer par pièces. Puisqu'ainsi est, dy-je, que le Seigneur Jésus jamais ne donne à personne la jouyssance de ses bénéfices, qu'en se donnant soy-mesme, il les élargist tous deux ensemble, et jamais l'un sans l'autre. De là il appert combien est ceste sentence véritable, que nous ne sommes point justifiez sans les œuvres, combien que ce ne soit point par les œuvres ; d'autant qu'en la participation de Christ, en laquelle gist nostre justice, n'est pas moins contenue sanctification[6]. »

Calvin fait plus encore, et, comme l'auteur le plus moderne, il écrit, dans

1. 1559, III, [illegible] — 2. 1559, III, XI, 10. — 3. *Ibid.* — 4. 1559, III, II, 30. — 5. 1559, III, XI, 10.
6. [illegible] III, XVI, 1.

une analyse minutieuse, la psychologie de la régénération, « l'explication des fruits et effects que les fidèles sentent en eux » (*effectus quos sentimus*)[1].

D'abord le fidèle éprouve l'horreur du péché. « Toute la conversion à Dieu » peut être « comprinse sous le nom de pénitence[2]. » « Quand quelqu'un est amené à la vraye cognoissance de son péché, adoncques il commence à le hayr et à le détester, adoncques vrayement il se desplaist en son cœur, et se confesse misérable et confus, il se souhaite estre autre qu'il n'est. Outre, quand il est touché du sentiment du jugement de Dieu (car l'un incontinent s'ensuyt de l'autre), lors humilié, espovanté et abatu, il tremble et se desconforte, et perd toute espérance[3]. »

La rémission des péchés est la délivrance de cette misérable servitude. « Nul ne peut embrasser la grâce de l'Evangile qu'il ne se retire de ses desbauchemens pour suyvre le droict chemin, et applique toute son estude à se réformer[4]. »

A l'horreur du péché, qui nous éloigne du péché, se joint le sentiment de la sainteté de Dieu, qui nous rapproche de cette sainteté. « Quand nous oyons qu'il est fait mention de la conjonction de Dieu avec nous, il nous doit souvenir que le lien d'icelle est sainteté. Non pas que par le mérite de nostre sainteté nous venions à la compagnie de nostre Dieu, veu qu'il nous faut premièrement que d'estre saincts, adhérer à luy, afin qu'il espande de sa saincteté sur nous, pour nous faire suyvre là où il nous appelle : mais à cause que cela appartient à sa gloire, qu'il n'ait nulle accointance avec iniquité et immondicité, il nous luy faut ressembler [non pas *pour* que nous soyons, mais] *puisque* nous sommes siens[5]. »

Et enfin ce Dieu saint est notre Père : Horreur du péché, désir de sainteté, amour de Dieu : « Celuy qui répute quel Père nous est Dieu ha suffisante raison, voire encore qu'il n'y eust nul enfer, d'avoir plus grand horreur de l'offenser que de mourir.... Les fidèles craignent plus son offense que la punition[6]. »

On est étonné après tout cela que M. Lobstein puisse écrire : « Le lien psychologique entre la foi et les œuvres manque[7]. »

Par la foi, c'est-à-dire par l'union spirituelle, mystique avec Christ, l'homme devient une nouvelle créature ; un changement s'opère en lui de nature semblable à celui qui est produit dans un arbre par une greffe. Dès lors dire à Calvin : vous n'expliquez pas comment l'homme, justifié par Christ, doit accomplir des bonnes œuvres, c'est dire à un horticulteur : vous n'expliquez pas com-

1. 1559. III, III, 1. — 2. *Ibid.*, 5. — 3. *Ibid.*, 3. — 4. *Ibid.*, 1.

5. III, VI, 2. — « Ce qui est vraiment caractéristique chez Calvin, c'est que, au souci du salut, de la réconciliation, de la certitude du salut, immédiatement, dès le début et avec autant de force, se joint l'insistance sur la transformation de la vie, sur la sanctification devant le Dieu saint. La seconde édition marque même ici un progrès sensible sur la première, un progrès dans l'exposition didactique de ce qui appartient spécifiquement à l'esprit calviniste. » Köstlin, *Stud. und Krit.*, 1868, p. 465.

6. Bf, p. 198, 199. III, II, 26, 27. — 7. Lobstein, p. 31.

ment l'arbre greffé, devenu bon, porte de bons fruits. — Mais, ce qu'il faudrait expliquer, au contraire, et ce qui serait inexplicable, illogique, monstrueux[1] ce serait que l'arbre greffé pût ne pas porter des fruits différents, que le croyant ne fît pas des œuvres bonnes[2].

VI

Beaucoup de théologiens modernes voient une contradiction entre les affirmations de Calvin sur l'*Imputation* et celles sur la *Régénération*. Ce serait la contradiction que l'on établit de plus en plus aujourd'hui entre ce que l'on appelle, d'un côté, l'*intellectualisme*, et, de l'autre, l'*expérience religieuse*. — A propos d'un point particulier, c'est une question très générale qui se pose, et de la solution de laquelle dépend toute notre appréciation de la pensée religieuse de Calvin.

1. « Il est impossible, dit le *Catéchisme* d'Heidelberg, que ceux en qui le Christ est *planté* par une foi vive, ne portent pas des *fruits* de reconnaissance. » XXIV, 64.

2. L'étude des idées luthériennes et des idées réformées sur la justification par la foi a été faite, jusque dans le plus grand détail, par Schneckenburger, qui y a consacré toute la moitié d'un volume. Ici, peut-être encore plus qu'ailleurs, on constate, à côté de remarquables qualités, deux défauts. Son extraordinaire perspicacité, sa finesse si subtile finissent par égarer le lecteur dans des labyrinthes inextricables. Et puis, il prend la doctrine réformée moins dans Calvin lui-même que dans les dogmaticiens postérieurs. Il vaut la peine cependant, au moins à titre d'échantillon, de résumer cette étude éminemment suggestive. — Avec beaucoup de ceux qui se sont préoccupés de la matière, Schneckenburger affirme que, dans la doctrine de la justification par la foi, se trouve une des plus profondes différences entre le luthéranisme et le calvinisme. *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs.* (II, p. 1.) Pour lui, les luthériens considèrent la justification par la foi d'un point de vue théologique, les calvinistes d'un point de vue subjectif. Pour les luthériens, l'essentiel, c'est la justification; pour les réformés, la conversion. — La justification par la foi n'est pas le principe matériel des réformés, tout à fait dans le même sens où il l'est pour les luthériens. (II, p. 5.) Je me contente de noter une observation particulière et une impression générale : « Pour le luthérien, la satisfaction vicaire est chose complète en elle-même; le réformé ne réduit pas toute l'œuvre rédemptrice à la satisfaction vicaire : la foi et sa genèse dans l'âme du fidèle font partie intégrante de l'œuvre rédemptrice. L'application du salut fait donc partie de la rédemption. On sait que c'est Schleiermacher qui, dans la dogmatique actuelle, a rendu sa place d'honneur à l'idée de la communion de vie avec le Christ. Tholuck et autres trouvent ici un incontestable progrès de notre époque vis-à-vis de l'ancienne théorie de la substitution, d'après laquelle l'œuvre du Christ, bien qu'elle réclame l'appropriation par la foi, reste extérieure à cette foi. Cet incontestable progrès de notre époque n'est pas autre chose que le retour à l'ancienne doctrine réformée. » (II, p. 27.) — Après l'observation particulière, l'impression générale. « Pour le luthérien, le sentiment du péché est ce qui tourmente le plus le fidèle : il veut que ce péché soit éloigné par la grâce; et, dès qu'il est éloigné, il y y a une communion si immédiate avec Dieu que, dans le pardon des péchés, le fidèle a la vie et le bonheur. Il n'y tend pas, il les a, dans la mesure où il en a conscience. Le réformé, au contraire, laisse la justification se produire dans le cours, dans le développement de l'état de grâce, sous l'influence de la grâce créatrice. Le sentiment du péché ne lui est qu'en seconde ligne sentiment de la faute. En première ligne vient le sentiment de la faiblesse, de l'impuissance, de la misère.... L'idée essentielle de la grâce, c'est l'idée de la causalité créant la vie... » (II, p. 84, 85.) — Il peut y avoir beaucoup de vrai dans ce que dit Schneckenburger. Mais il ne faut pas oublier qu'il s'agit ici de nuances et qu'à une déclaration on peut opposer une autre déclaration, de telle sorte que les critiques les plus distingués ne sont pas d'accord sur leurs impressions. Köstlin reproche à Schneckenburger de ne « montrer aucune connaissance de certaines déclarations de Calvin. » (*Stud. und Krit.*, 1868, p. 455, etc.) — La Symbolique est une science très délicate.

1. Nous prendrons comme exemple surtout l'étude de M. Lüttge, qui nous paraît la dernière, la plus modérée, et l'une des plus distinguées.

Selon lui, « après les réflexions générales du premier paragraphe du chapitre XI, on est étonné par les déterminations (*Begriffsbestimmungen*) du second, qui portent une autre empreinte. » — Et comment[1] ?

Le premier paragraphe sur la justification rappelle que, d'après les observations précédentes, nous « possédons », par la foi, Jésus-Christ. De là deux grâces : d'abord nous sommes réconciliés avec Dieu par l'innocence de Jésus-Christ, et ensuite nous sommes régénérés.

Cette seconde grâce a été traitée en premier lieu, parce qu'il fallait montrer tout de suite que la foi « n'est point oisive et sans bonnes œuvres. » Calvin, en effet, va toujours, d'abord, au plus pratique. — Mais il reste à étudier la première grâce. Et voilà pourquoi vient le second paragraphe, qui, pour éviter toute erreur, définit ainsi la justification : « Est justifié celui qui est réputé juste, tenu pour juste, auquel la justice de Christ est imputée[2]. »

Ainsi il y a une *cause* et un *moyen*. La cause de notre justification est le sacrifice du Christ, dont la justice nous est imputée. — Le moyen, par lequel cette justice qui nous est imputée devient nôtre, c'est l'union mystique avec le Christ, union dont le résultat est de nous régénérer. Où est la contradiction ?

M. Lüttge découvre une contradiction analogue, non seulement entre deux paragraphes, mais entre les phrases d'un même paragraphe. Ainsi, chapitre XI, 23, au début, Calvin parle « de la justice de Christ communiquée par imputation ; » à la fin, il est question de Jacob, « caché sous la personne de son frère, et vestu de sa robbe, laquelle rendoit bonne odeur ; » exemple très propre (*elegantissime*) à nous montrer comment nous sommes justes, à savoir « parce que l'obéyssance de Christ nous est alloée, et reçue en payement, comme si elle estoit nostre. » Et entre ces deux déclarations, dites « purement judiciaires », se place une déclaration dite « purement religieuse » : « Le Seigneur Jésus nous communique en telle sorte sa justice, que, par une vertu inénarrable, elle est transférée en nous, en tant qu'il appartient au jugement de Dieu. » M. Lüttge estime que cette déclaration intermédiaire est « étonnante[3] », qu'elle indique un « autre état d'âme », « une réflexion orientée dans un autre sens ; » « c'est une opposition de conceptions impossibles à concilier[4]. »

De telle sorte que Calvin serait dans un état d'âme au début d'un paragraphe, dans un autre état d'âme au milieu, et dans un autre état d'âme à la fin ! que Calvin, sans s'en douter, orienterait continuellement sa réflexion dans divers sens, et joindrait bout à bout des conceptions impossibles à concilier ! — Et l'on a recours à une aussi étrange hypothèse, alors que Calvin lui-même explique que sa déclaration intermédiaire a simplement pour but d'exposer le « résultat, le complément (*complementum*) des deux autres[5]. »

1. Lüttge, p. 44. — 2. III, XI, 2. — 3. Lüttge, p. 45. — 4. *Ibid.*, p. 48.

5. Calvin note encore et explique cette dualité : « Les fidèles vivent hors d'eux-mesmes, c'est asçavoir

Donc, pour notre auteur : contradiction.

2. Or, ce qui se passe pour la doctrine de la justification par la foi, se passe en ce moment pour presque toutes les doctrines de Calvin.

En effet, depuis vingt-cinq ans environ, la conception du calvinisme a changé du tout au tout. Il y a vingt-cinq ans, on considérait le calvinisme comme un bloc, un système abstrait, pétri de raisonnements rigides et sans fissures. Calvin avait la figure froide, sèche, d'un ascète intellectualiste, dans la poitrine duquel le cœur avait été remplacé par un syllogisme : prémisse, le décret éternel (*horribile decretum*) ; conclusion : la double prédestination des élus et des réprouvés.

Aujourd'hui, pour la plupart des théologiens, le bloc s'est effrité, la fameuse logique calviniste est en train de passer au rang des légendes, et le système de Calvin paraît plein de contradictions, de vraies contradictions, au sens philosophique.

En définitive, dans le système de Calvin, on découvre peu à peu deux systèmes, tout au moins deux inspirations contraires : une inspiration qui vient du moyen âge, de l'orthodoxie ecclésiastique du passé, et une inspiration qui ouvre la théologie des temps modernes, celle de la foi libre, subjective et individuelle, celle qui parle de la maîtrise du Saint-Esprit.

Entre ces deux inspirations, entre ces deux systèmes, il faut choisir. Comment hésiterait-on ?

On déclare textuellement qu'il n'y a pas lieu de citer les textes rappelant l'inspiration du passé, il suffit de citer les textes indiquant l'inspiration de l'avenir. Par exemple, Calvin a eu beau écrire tout un chapitre contre « les esprits escervelez, qui pervertissent tous les principes de religion en quittant l'escriture pour voltiger après leurs fantasies, sous ombre de révélations du S. Esprit[1], » on n'en tient aucun compte, et on cherche toute la pensée de Calvin dans l'autre chapitre, celui où il parle du témoignage du Saint-Esprit[2].

Ainsi, en face de l'ancien Calvin ultra-intellectualiste, apparaît un nouveau Calvin ultra-spiritualiste, c'est-à-dire « fidéiste ».

M. Lüttge, avec sa modération, rend l'influence de la nouvelle conception particulièrement sensible. Doué d'une subtilité merveilleuse, il perçoit non seulement des contradictions, mais des nuances, des teintes de contradiction. « Calvin a recours à des tours de phrase qui le mettent en contradiction avec ses formules judiciaires[3]. » — « La couleur intellectualiste de l'idée qui se montre ici et là n'indique pas l'essentiel pour Calvin[4]. » — « Il semble mettre en péril... par son insistance sur l'élément intellectuel.... Il faut reconnaître l'influence de l'Humanisme. Toutefois, la suite montre l'essence de la foi sous un autre aspect[5], » etc.

en Christ : ce qui ne peut se faire qu'ils n'aient une communication avec luy vraye et substantielle.... Jésus-Christ vit en nous *de deux sortes*.... La *première* vie appartient à la régénération, la *seconde* à l'imputation gratuite de justice. » *Commentaires*, Galates II, 20.

1. I, IX. — 2. I, VII. — 3. Lüttge, p. 27. — 4. *Ibid.*, p. 78, n. 1. — 5. *Ibid.*, p. 25.

3. Faut-il dire que nous trouvons ce procédé anti-historique et anti-psychologique ? Au fond, ce procédé, qui paraît ultra-moderne et ultra-protestant, n'est pas autre chose que le procédé employé par les catholiques en tous temps. Au seizième siècle, ils faisaient de Calvin un Arien, un Juif, un Turc. Aujourd'hui encore ils en font un fauteur d'immoralité et d'anarchie. En isolant suffisamment les textes, il y a des textes pour tout.

Le nouveau Calvin nous paraît aussi faux que l'ancien. Quel est donc le vrai ?

Nous acceptons le mot de *contradiction*, mais non point dans un sens philosophique. Nous l'acceptons dans un sens populaire, dirons-nous, et apparent, dans le sens d'antinomie, de contraste, d'opposition, de dualisme [1]. Seulement sur quoi portent ces contradictions ? Non pas sur un seul et même fait (fait ou principe), mais sur ces conséquences ultimes qu'une dialectique intrépide tire de faits différents, également justifiés et vérifiés, par exemple de la responsabilité de l'homme et de l'autorité souveraine de Dieu.

Le heurt dramatique de ces conséquences prouve-t-il que les faits, que les principes initiaux s'excluent ? Pas du tout. Il prouve que Calvin n'a pas su les concilier, ou que l'homme ne peut les concilier dans ce monde de péché et, par conséquent, d'erreur.

Mais, quoi qu'il en soit, ces faits et ces principes restent dans la pensée de Calvin, à côté les uns des autres, sur la même ligne, avec la même réalité, la même importance, par conséquent avec la même influence sur sa pensée et sur sa vie, comme sur la pensée et la vie de ces disciples.

En séparant ces faits et ces principes, pour supprimer les uns, pour subordonner les autres, en mettant les uns à un plan de plus en plus proéminent, de façon qu'ils occupent toute la place, et les autres à un plan de plus en plus reculé de façon qu'ils disparaissent, on dénature la pensée de Calvin [2]. On dit

1. « Si nous jetons d'ici un regard sur l'ensemble du système, il nous faudra restreindre le jugement habituel que l'on porte sur la logique de Calvin, qui est censée avoir tout systématisé avec une rigueur jamais en défaillance. Une pareille logique, si elle l'avait conduit si loin, ne l'aurait-elle pas conduit plus loin encore ?... Certainement, la logique, l'effort vers la logique, vers l'unité systématique, restent la caractéristique de Calvin. Mais certainement aussi (ce qui n'est pas moins caractéristique) il ne se croit pas obligé de tirer les dernières conséquences ; il n'arrive pas à l'unité intime, complète, des divers côtés, des divers motifs, des divers intérêts du principe évangélique, et, en face des barrières qu'il estime posées, il s'incline en s'humiliant devant la majesté divine, et fait de cette même humiliation un devoir pour tous. Précisément, ce trait caractéristique est de plus en plus marqué dans le développement successif des éditions de son *Institution*. » (Köstlin, *Stud. und Krit.*, p. 475.) — Max Scheibe, par une analyse pénétrante, s'efforce de montrer que Calvin n'a pas manqué de logique en ayant traité, comme il l'a fait, la doctrine de la chute, l'importance de l'œuvre de Christ et les moyens de grâce (p. 86-90). Lui aussi cependant admet une véritable antinomie (*wirkliche Antinomie*) en ce que Calvin, une fois, déclare expressément : *Omnibus in salutem oblatus a patre et propositus est Christus* (*Opera* I, p. [illegible]), d'où il déduit l'universalité de l'offre dans la parole et le sacrement, — et n'essaie pas de concilier cette déclaration avec le décret particulier. (Max Scheibe, p. 13.)

2. M. Lüttge nous donne ici encore un exemple à méditer. D'après lui, « la conception de la justification, comme pardon des péchés, est partout au premier plan. C'est seulement à côté, et en seconde ligne, comme explication de la justification, que vient l'idée de l'imputation » (p. 87). Nous avons vu qu'il fau-

ce que, d'après tel ou tel théologien, Calvin aurait dû penser pour avoir raison et être logique, mais non ce que Calvin a pensé en réalité, ce qui a fait la pensée et la vie de Calvin. On invente un Calvin qui peut avoir toutes les qualités que l'on voudra, mais auquel il manque au moins cette qualité essentielle, d'avoir existé.

La diversité, les heurts, les contrastes, le dualisme, les manques de logique, les contradictions, si l'on veut, des éléments qui sont entrés dans la composition du calvinisme, constituent précisément son originalité, sa richesse, sa force, en un mot sa vie propre et particulière. Sa pensée, dirais-je, a vécu ainsi, voilà le fait historique, et a vécu ainsi parce qu'elle était ainsi constituée : voilà le fait psychologique. Ne touchons pas à des faits : nous n'en avons pas le droit.

4. Et ce qui est vraiment intéressant, c'est que M. Lüttge finit, en une certaine façon, par nous donner pleinement raison. Ses explications nous paraissent parfaites.

Trouvant un dualisme entre l'idée de l'honneur de Dieu et l'idée du pardon, il dit : « Je vois l'originalité de Calvin en ceci que les idées d'honneur de Dieu et de pardon des péchés se combinent en une unité religieuse [1]. » « Il faut considérer cet état d'âme contradictoire (*widerspruchvolle Stimmung*) comme l'expression de la piété de Calvin. Les deux côtés, il les a, chacun en sa place, mis vivement en un relief très exclusif (*mit schroffster Einseitigkeit*). Et cette tension (*Spannung*) constitue le caractère de sa piété [2]. » — Et M. Lüttge n'a pas de peine à montrer que ces deux éléments se combinent très bien. Partie, dirai-je, de l'amour du Dieu tout-puissant, la piété joyeuse admire cette puissance de Dieu et s'humilie devant son honneur. Le second sentiment est « corrélatif » du premier. Il y a « échange vivant de rapports », et un élément tempère l'autre, de telle sorte qu'aucun des deux ne « domine exclusivement » [3].

De même pour le dualisme, que beaucoup de théologiens établissent entre le sentiment de faiblesse et le sentiment de coulpe. M. Lüttge écrit avec beaucoup de perspicacité : « On voit ici que pour cette conception, ce qui constitue la première difficulté et la grande force de résistance, c'est la puissance du péché, et non sa coulpe. De là vient qu'on a souvent pensé que l'intérêt religieux de Calvin portait surtout sur la puissance du péché. Et c'est ce qu'on a souligné pour caractériser l'attitude de Calvin en face de celle de Luther. Mais la foi à la justification, si l'on considère le vaste champ de son influence, son caractère

drait plutôt dire le contraire. Peu importe. M. Lüttge en arrive, semble-t-il, à nier l'importance de l'imputation pour Calvin. « Malgré toutes les formules judiciaires, Calvin ignore complètement l'idée d'un acte objectif initial » (*die Vorstellung eines objectiven Initiationsaktes ist ihm durchaus fremd*) (p. 88). C'est plus qu'étonnant. Et, avant que nous soyons revenus de notre étonnement, voici qui l'accroit : « Cette idée conduit à la négation (*Auflösung*) de l'imputation purement judiciaire, qui cependant reste à côté, dans son expression méticuleusement correcte, et en exagération presque sur Mélanchthon » (p. 89). — Certes, voilà beaucoup d'ingéniosité, et des efforts aussi nombreux que subtils ! Mais faudrait-il de tels prodiges d'habileté, accomplis dans un clair obscur inquiétant, pour rendre la pensée vraie de Calvin ?

1. Lüttge, p. 76. — 2. *Ibid.*, p. 78. — 3. *Ibid.*, p. 78, 79.

d'expérience religieuse quotidienne, contredit cette thèse, et force à reconnaitre qu'il y a ici, pour le moins, deux « moments » également importants de la piété de Calvin [1]. » — Et après avoir signalé de semblables dualismes [2] dans la doctrine de la vocation, et autre part, il conclut : « La discussion de toutes ces séries d'idées était nécessaire pour montrer, dans des exemples concrets, l'importance de la tendance religieuse, qui trouve son expression dans la doctrine de la justification par la foi. Cette tendance et l'attente de l'au-delà, le tout à côté l'un de l'autre, inconcilié et inconciliable, cette tension pleine de force religieuse vivante indique l'essence de la piété de Calvin. On peut penser ici à une ellipse qui a deux foyers. L'originalité de Calvin n'est pas une, et ne peut être saisie en ne se plaçant qu'à l'un des deux [3]. »

On ne saurait mieux dire et nous sommes absolument d'accord. Seulement, ce que M. Lüttge dit de la *piété* de Calvin, nous le disons de sa *pensée* elle-même, qui embrasse sa doctrine comme sa piété, son intelligence comme son cœur. Il y a une vie de la pensée comme une vie de la piété. Et cette vie combine et fond dans une unité réelle les éléments qui nous paraissent contradictoires. Oui, la pensée de Calvin est une ellipse avec deux foyers. Et ce sont ces deux foyers, aussi distincts qu'inséparables, foyer d'intelligence et foyer de sensibilité, foyer des faits externes et foyer des expériences internes, ce sont ces deux foyers dont les feux combinés constituent la flamme même du calvinisme, la flamme qui éclaire, réchauffe et ne se dévore pas. Supprimer un des deux foyers, c'est éteindre la flamme.

VII

Après avoir suffisamment expliqué la vraie doctrine de la justification par la foi, quelques mots suffiront pour réfuter l'accusation violente et perpétuelle du catholicisme romain : la doctrine de la justification par la foi seule [4] est une doctrine de licence, d'immoralité.

Cette objection, — qui nous étonne, nous scandalise, — le catholicisme romain ne peut pas ne pas la formuler. S'il ne la formulait pas, il ne serait pas le catholicisme romain. Il n'y aurait pas de catholicisme romain.

Nous avons vu la définition intellectualiste de la foi par Thomas d'Aquin [5]. Jusqu'à aujourd'hui, le catholicisme a officiellement conservé cette définition et cet intellectualisme. La foi est une opération de l'intelligence : C'est « un parfait acquiescement (*assensio*) de l'esprit à Dieu, par lequel il est fermement persuadé (*assentitur*) des mystères qu'il lui révèle [6]. »

1. Les « sophistes cavillent », dit Calvin : « Ilz n'osent pas nyer que l'homme ne soit justifié par Foy. Pour ce que ce mot *seule* n'y est point exprimé [dans l'Ecriture], ilz nous reprochent qu'il est adjousté du nostre. » (Br, p. 359. III, XI, 19.) — 2. Voir plus haut, p. 263, n. 1. — 3. *Le catéchisme du Concile de Trente*, traduction approuvée, 1686, p. 15. — 4. *Ibid.*, p. 99. — 5. *Ibid.*, p. 108. — Observation bien juste : « Lobstein, dans son exposition de l'éthique de Calvin, s'est tenu à l'estimation positive que donne Calvin. Schultze au contraire insiste uniquement sur l'estimation négative. Et tous les deux savent très bien justifier leur thèse » (Lüttge, p. 106). — 6. *Catéchisme du Concile de Trente*, p. 107, 108.

Voici le commentaire de Bellarmin : La foi n'est pas une confiance (*fiducia*) ; elle n'est pas non plus une connaissance (*notitia*), mais un acquiescement (*assensus*)[1] ; pas « tant une connaissance » qu'un « simple acquiescement[2] » ; et un acquiescement de l'intelligence ; « la foi est dans l'intelligence (*in intellectu*), et pour cette raison ne peut être, en aucune façon, une confiance (*ad eam nullo modo pertinet fiducia*), qui réside dans la volonté[3]. »

Voici encore le commentaire de Mœhler, au dix-neuvième siècle : « Ainsi la foi est l'alliance de l'homme avec son auteur, alliance qui s'effectue *par le moyen de l'intelligence*, et qui éveille *plus ou moins* les sentiments du cœur[4]. »

Evidemment, si la foi n'est que cela, elle ne peut justifier. Il faut quelque autre chose de la part de l'homme, en l'homme. Et le catholicisme romain voit dans la justification le produit de « deux activités », celle de Dieu et celle de l'homme ; « l'homme coopère à la grâce par ses œuvres[5]. »

Tout est changé. Dieu ne nous tient pas pour justes, quoique nous soyons pécheurs. « Nous ne sommes pas seulement *réputés*, mais faits *justes* par la grâce[6]. » — Du même coup le niveau de la justice est abaissé, pour que l'homme puisse l'atteindre. « Le juste reste sujet à la concupiscence ; mais ce penchant au mal n'est pas péché en lui-même[7]. » Les péchés véniels sont des péchés qui ne sont pas des péchés, « ces fautes ayant plutôt leur source dans la faiblesse humaine que dans un reste de perversité. » Bref, la justification est « véritable », bien qu'elle ne soit point « parfaite »[8].

Et quelle lueur jetée sur l'abîme moral, creusé entre le calvinisme et le catholicisme romain, qu'une déclaration comme celle du *Catéchisme du Concile de Trente* : « Une troisième raison que les Pasteurs pourront apporter pour convaincre les fidelles de l'obligation qu'ils ont d'obéir aux commandemens de Dieu, est la *facilité qu'il y a de les observer*[9]. »

Ce qu'il y a de curieux, c'est que le catholicisme romain choisit le moment où il rabaisse l'idéal de la moralité selon les Réformateurs, selon Calvin, pour accuser les Réformateurs d'immoralité !

Il ne s'agit pas ici des pamphlétaires, des vils folliculaires, il s'agit des controversistes les plus distingués, les plus modérés. Bellarmin dit : « Qui ne voit que cette doctrine ouvre la porte toute grande à tous les crimes et à toutes les turpitudes[10] ? »

Le non moins distingué et modéré Mœhler cite les paradoxes de Luther : « Sois pécheur et pèche fortement, mais plus fortement encore crois et te réjouis en Jésus-Christ le vainqueur du péché.... Il suffit que, par les richesses de la gloire de Dieu, nous connaissions l'Agneau qui enlève les péchés du

1. Bellarmin, *De controversiis christianæ fidei*, t. III, p. 727 : « De justificatione », liv. I, ch. VI.

2. *Ibid.*, p. 729, liv. I, ch. VII. — 3. *Ibid.*, p. 728, liv. I, ch. VI. — 4. Mœhler, *La symbolique*, 1836, I, p. 143. — 5. Mœhler, p. 106, 107. — 6. *Ibid.*, p. 128. — 7. *Ibid.*, p. 131. — 8. *Ibid.*, p. 134. — 9. *Le catéchisme du Concile de Trente*, 3e partie, p. 403. — Voir, plus haut, les affirmations contraires de Calvin, p. 172. — 10. Bellarmin, III, p. 889 : « De justificatione », liv. IV, ch. II.

monde. Dès lors, le péché ne peut nous arracher de Jésus-Christ, quand en un jour nous commettrions cent mille meurtres, cent mille adultères[1]. »

Si l'on veut, on peut regretter ces paradoxes, dont Luther surtout était coutumier, mais on doit regretter plus encore la triste calomnie à laquelle Mœhler en arrive, quand il donne de ces paradoxes la traduction suivante : « En langage clair, voici ce que signifient ces paroles : « Que tu sois voleur, adultère, parjure, » homicide, n'importe : seulement, n'oublie pas que Dieu est un excellent vieil- » lard, qui a su pardonner bien avant que tu ne susses pécher[2]. »

En vérité, on n'en peut trop vouloir à Calvin lorsque, aux calomnies de ce genre, il répondait comme il savait le faire : « Il y en a un autre, nommé Marignier, lequel jette à plein gosier des routes [*fumos*, exhalaisons] de la cuisine des Carmes, disant que nous prétendons le nom de la liberté évangélique pour couvrir tous vices. Or quelque effronté qu'il soit, luy et ses semblables, si n'osera-il pas nier, qu'il ne soit beaucoup plus dissolu que nous. Les sermons que nous faisons journellement, et la vie que nous menons, rendent tesmoignage que nous tenons beaucoup meilleure reigle, et avons la bride plus estroitte. Et toutesfois ce chien estant sorti de la fange de son puant cloistre, n'a point de honte d'abayer ainsi après nous[3]. »

Dans son *Institution*, Calvin s'explique davantage : « Nous disons qu'elle [la justification] nous est gratuite, mais non pas à Christ, auquel elle a cousté bien cher : car il l'a rachetté de son très précieux et sacré sang, pour ce qu'il n'y avoit nul autre pris, par lequel le jugement de Dieu peust estre contenté.... Nous remonstrons aux hommes que l'ordure de péché est telle qu'elle ne se peut laver, sinon par ceste seule fontaine. En oyant cela, ne doyvent-ilz pas concevoir un plus grand horreur de péché, que si on leur disoit qu'ilz se peussent nettoyer par quelques bonnes œuvres ? »

Puis, avec une crudité de termes, devant laquelle le latin, cette fois-ci, a reculé, Calvin demande lesquels « font la rémission des péchez plus vile ? » « Nos adversaires babillent qu'on peut appaiser Dieu par je ne sçay quelles satisfactions frivoles, c'est-à-dire par fiente et[4].... Nous disons que l'offense de péché est trop griefve, pour se pouvoir récompenser de telz fatras ; que l'ire de Dieu est aussi trop griefve, pour pouvoir estre remise légèrement[5]. »

Citons encore un sermon : « Ils disent que nous faisons le pardon des péchés trop facile, que c'est pour mettre la bride sur le col des hommes, à ce qu'ils se donnent tant plus de licence à malfaire. Or, au contraire, nous disons que les péchés sont si énormes, que quand un homme s'efforcerait de tout son pouvoir, qu'il ne pourroit satisfaire pour un seul ; nous disons que le fils de Dieu est descendu pour ce qu'il n'y avoit autre moien de nous réconcilier à Dieu son père

1. A Mélanchton, 1er août 1521. *De Wette*, II p. 37. — 2. Mœhler, I, p. 167, 168. — Il ne suffit pas pour disculper Mœhler, qu'il ait, à côté de ces calomnies, accordé de grands éloges aux Réformateurs. — 3. *Acta synodi Tridentinæ cum antidoto. Opera* VII, p. 302. — *Opuscules* p. 808. — 4. Le latin dit seulement : *hoc est stercoribus*. — 5. Bf, p. 402, 403. III, XVI, 4.

que sa mort et passion.... Je vous prie, quand nous penserons à toutes ces choses, les cheveux ne nous doivent-ils pas dresser en la teste[1] ? » — Et prenant l'offensive : « Regardons un peu ce que contient leur doctrine. Quant aux péchés véniels, qu'on prenne seulement un asperge d'eau bénite, qu'on face une croix, qu'on remue un peu la main, comme si on s'estoit escrimé, qu'on eust fait semblant de tirer deux ou trois coups d'espée, ô voilà tout est effacé ! Ou bien quand on aura baisé le c... d'un prestre, c'est-à-dire le bout de sa chasuble, ou qu'on aura fait une croix, ou quelque autre agios, voilà les péchés abolis !... — Mais c'est bien plus de la confession ; car quand il seroit question d'un meurtre, d'un inceste, et de tous les péchés les plus énormes qu'on sçauroit dire, ô ! moiennant qu'on aie soufflé en l'aureille d'un messire Jean, il suffit : voilà Dieu qui sera bien paié[2].... »

Et cela continue. On se demande ce qu'ont à répliquer les théoriciens des indulgences et ceux qui les ont prêchées, comme Tetzel, ou tarifées comme les papes, auteurs des Taxes de la Pénitencerie.

VIII

L'objection, est tantôt présentée d'une manière violente, tantôt sous une forme plus modérée. On dit : la doctrine de la justification par la foi seule, enseignant que les œuvres n'ont pas de « mérite », donne à penser qu'elles sont « indifférentes » à Dieu, et « inutiles » pour l'homme.

La « dignité (*pretium*) des bonnes œuvres », réplique Calvin, peut être « expliquée » sans user du mot dangereux de mérite. — Car si les bonnes œuvres ne méritent pas le salut, ce n'est pas à dire qu'elles ne « peuvent acquérir à l'homme faveur envers Dieu[3]. » En effet, d'où viennent les bonnes œuvres ? De Dieu même, qui élit les fidèles pour « instrumens honorables », qui les orne « de vraie pureté ». La vie, ainsi « formée par lui à sainteté et justice, lui est plaisante ; » « il ne se peult faire que Dieu n'ayme les biens, qu'il leur a

1. Citons ce passage de sermon où Calvin expose, d'une façon si admirablement populaire, sa conception pure, profonde, de la morale : « Notons que la vraye saincteté commence par dedans. Quand nous aurions toute la plus belle apparence du monde devant les hommes, que nostre vie seroit si bien réglée, qu'un chascun nous applaudiroit, si nous n'avons ceste rondeur et intégrité devant Dieu, ce ne sera rien. Car il faut que la fonteine soit pure, et puis que les ruisseaux en découlent purs ; autrement, l'eau pourroit bien estre claire, et si ne laissera point d'estre amère ou avoir quelque autre mauvaise corruption en soy. Il faut donc que nous commencions tousjours par ce qui est dit : que Dieu veut estre servi en esprit et en vérité du cœur.... Il faut donc que nous apprenions en premier lieu de former nos cœurs à l'obéissance de Dieu.... Il faut que nous commencions par ce bout-là,... mais si est-ce que pour avoir bonne intégrité, il faut que les yeux, et les mains, et les pieds, et les bras, et les jambes respondent.... Il faut que nous cheminions, c'est-à-dire il nous faut monstrer par effet, et par nos œuvres, comment l'Esprit de Dieu règne en nos âmes ; car si les mains sont pollues ou de larcins, ou de cruauté, et autres nuisances, que les yeux soyent entachez de mauvais regards et impudiques, de convoitises du bien d'autruy, ou d'orgueil, et de vanité, que les pieds courent au mal,... par cela nous monstrons bien que le cœur est plein de malice et de corruption. Car il n'y a ne pieds ne mains, ny yeux qui se conduisent d'eux-mesmes. La conduite vient de l'Esprit et du cœur. » (*Sermons sur le livre de Job. Opera* XXXIII, p. 28, 29.)

2. *Sermons sur le livre de Daniel. Opera* LXI, p. 622-624. — 3. Ib., p. 391. III, XV, 2.

conférez par son Esprit[1]. » Bien plus, ces œuvres qui lui plaisent, il les rémunère : « Les bonnes œuvres plaisent à Dieu et ne sont pas inutiles à ceux qui les font, mais plustost en receoivent pour loyer très amples bénéfices de Dieu ; non pas qu'elles le méritent, mais pour ce que la bénignité du Seigneur de soy-mesme leur ordonne un tel priz[2]. » Dieu veut « soulager la faiblesse de nostre chair[3]. » Il veut nous encourager : « Nous n'en sçaurions autre chose inférer, sinon que la bonté et l'indulgence de Dieu est merveilleuse envers nous : veu que pour nous inciter à bien faire, il nous promet que nulle bonne œuvre, que nous ferons, ne sera perdue, combien qu'elles soyent toutes indignes, non seulement d'estre récompensées, mais aussi acceptées de luy[4]. »

Il y a donc intérêt pour l'homme, il y a profit à accomplir des bonnes œuvres, puisque ces bonnes œuvres nous procurent un « loyer », toutefois, et bien entendu, sans nous constituer un « mérite ». Un « loyer : salaire, rétribution,... *récompense* pour les misères, les tribulations et les opprobres que nous endurons en terre ; » mais sans « mérite » : « N'imaginons point aucune correspondance entre mérite et loyer[5]. » Le mérite relève de la justice ; le loyer ne relève que de la bonté. — Et il importe de ne pas se laisser induire en erreur par le mot français *récompense* que nous avons souligné : car *récompense* est la traduction de *compensationem*, et signifie non pas : récompense, au sens actuel, mais *compensation*[6].

Et si l'on trouve ces distinctions un peu subtiles, voici la même idée, sous une forme plus moderne. La morale calviniste n'est pas la morale de l'intérêt. C'est la morale kantienne du désintéressement. Constatons-le bien.

« Le premier et vrai motif d'accomplir des bonnes œuvres, c'est la gloire de Dieu. « Ceste seule cause nous devroit assez esmouvoir à bien vivre. » — Toutefois, si la « gloire » de Dieu ne nous « touche » pas suffisamment, que du moins son amour, « la mémoire de ses bénéfices », sa « miséricorde » nous incite. — Et Calvin proteste contre les « œuvres serviles,... comme si Dieu se délectoit beaucoup de telz services contraintz, » arrachés par l'intérêt[7].

Sans doute, il n'exagère rien ; il sait que l'homme n'est pas un ange. « Je ne dy pas cela pour ce que je rejette ou mesprise la manière d'exhorter dont l'Escriture use souvent, afin de ne laisser nul moyen pour esveiller nostre paresse, c'est qu'elle nous propose le loyer que Dieu rendra à un chascun selon ses

1. Bf, p. 407, 408. III, xvii, 5. 2. Bf, p. 302, 303. III, xv, 3. 3. III, xv, 3, 4.

4. Bf, p. 426. III, xviii, 6. — Et voilà Calvin qui recommande l'aumône autant qu'un catholique : « Quand un povre homme viendra demander aide vers nous, s'il nous semble que ce soit autant perdu,... devant Dieu une bénédiction, procédant de luy, sera ouye.... Le chaut qu'il recevra, quand nous luy aurons rendu sa robe, ou sa couverture, nous bénira... Si nous donnons à un povre, nous prestons à Dieu luy-mesme.... Tant y a qu'il en use, et non sans cause, et dit qu'il saura bien nous rendre l'usure et le profit, que nous ne craignons point d'avoir rien perdu pour la longue attente, car nous serons récompensez tant et plus. » (*Sermons sur le Deutéronome. Opera* XXVIII, p. 180-186.)

5. Bf, p. 424. III, xviii, 4. — 6. Il y a deux sortes de récompense, dit le Catéchisme d'Heidelberg, « l'une qui est une récompense selon le mérite, et l'autre récompense de grâce. » XXIV, 63. — 7. Bf, p. 401. III, xvi, 3.

œuvres, mais je nye qu'il n'y en ayt point d'autre, et mesmes que ceste soit la principale. D'avantage, je n'accorde pas qu'il faille commencer par là [1]. » Mais le principe n'en subsiste pas moins : « Si on ne cerche autre chose sinon que les hommes servent à Dieu pour rétribution, et soient comme mercenaires qui luy vendent leur service, c'est bien mal proffité. Il veult estre honoré, aymé d'un franc courage [2]. »

Et finalement, cette belle parole, qui fait passer à travers la froide abstraction kantienne la chaleur de la piété évangélique : « Que cela soit arresté en nostre cœur, que le royaume des cieux n'est pas salaire de serviteurs, mais héritage d'enfans [3]. »

IX

Notons enfin un motif pour accomplir des bonnes œuvres, motif inattendu, spécial au calviniste, et d'une force extraordinaire : il le trouve dans sa doctrine de la prédestination.

Sans doute, ce serait une « peste » que de mettre quelque « fiance » (*quid fiduciæ*) en nos « œuvres » [4]. Mais leur importance n'en est pas moins très grande, à un autre point de vue, pour « fortifier » notre conscience, « asçavoir en tant que ce sont tesmoignages que Dieu habite et règne en nos cœurs [5]. » — Ainsi les œuvres sont la preuve de la foi, la preuve du salut, la preuve de l'élection !

Les bonnes œuvres, répète Calvin, « sont signes de la bénévolence de Dieu ; » elles « démonstrent l'esprit d'adoption nous avoir esté donné ; » elles sont « les fruictz de la vocation », prouvant que Dieu nous a « adoptez pour ses enfants » ; elles sont « enseigne de la vocation de Dieu » ; « argumen et signe que le Saint-

1. B^F, p. 401, 402. III, XVI, 3. — 2. B^F, p. 400. III, XVI, 2.

3. B^F, p. 422. III, XVIII, 2. — Voici un très beau développement sur le pur caractère de la morale calviniste : « Il est certain que si nous ne servons à Dieu que selon que nous craindrons de l'avoir contraire, c'est une façon servile. Or Dieu ne veut pas que nous soyons comme mercenaires en le servant.... Nous devons avoir une affection libérale de servir à Dieu, et non point que nous soyons menés d'une contrainte servile.... Il faut que nous soyons menez d'une affection gratuite en servant à Dieu, et néantmoins que nous soyons tous asseurez que Dieu ne permettra point que nostre labeur soit inutile.... Cependant, toutesfois, si faut-il que le service que nous rendons à Dieu soit libéral,... que nous ayons une affection libérale pour nous dédier pleinement à Dieu,... sans avoir esgard qu'il nous traite bien ci-après... [non pas comme ceux trop charnels] qui veulent obliger Dieu d'une façon trop estrange ; ils ne sont point comme enfans envers leur père ; car il y a un regard servile qui les pousse ; ils sont mercenaires, louagiers.... [Il faut] que ceste affection libérale précède, afin que nous ne facions point une paction avec Dieu, pour dire qu'il nous soit obligé selon nos appetis.... Quand nous aurons fait tout ce qui est possible, Dieu ne nous sera point redevable ; mais, quand il nous promet loyer, j'entens qu'il est gratuit, que cela n'est pas que nous l'ayons mérité, ne que nous en soyons dignes ; mais c'est d'autant que, comme il nous a receus en sa grâce, il veut advouer nos œuvres, ouy, lesquelles il fait par son sainct Esprit.... Quant à Dieu, il faut qu'il soit honoré à cause de soy-mesme, d'autant qu'il le mérite ; il faut que nous soyons tellement ravis à son honneur que nous ne pensions point à nous, sinon en second lieu, et en un degré inférieur. » (*Sermons sur le livre de Job. Opera* XXXIII, p. 185-188.)

4. B^F, p. 387. III, XIV, 16. — 5. B^F, p. 388. *Ibid.*, 18.

Esprit habite dans les saints[1], » « signes de leur vocation, dont (*unde*, d'où) ils réputent leur eslection[2]. »

Si les bonnes œuvres sont la preuve de notre salut, plus nous ferons des bonnes œuvres et plus nous aurons des preuves de notre salut. Et comme la grande préoccupation du fidèle, du calviniste, c'est d'arriver à être sûr de son salut, il trouve[3], par un détour, dans sa conception des bonnes œuvres, un des plus puissants motifs pour accomplir des bonnes œuvres. Loin d'être paralysée, son activité en est surexcitée.

Et, en définitive, tout revient à ceci : les bonnes œuvres découlent de la foi comme la chaleur vient du soleil, comme le fruit vient de l'arbre. Il y a nécessité naturelle, organique. — Et par conséquent : attention ! Tout arbre qui ne produirait pas de bons fruits prouverait seulement qu'il est mauvais. Toute lumière qui ne produirait pas de chaleur prouverait seulement qu'elle ne vient pas du soleil !

X

Nous résumons ici des idées émises, il y a longtemps, par Hundeshagen, Müller, Beck. Ces idées nous paraissent justes. Mais, sous leur forme résumée, elles peuvent soulever des objections que nous n'avons pas le temps de résoudre. Nous les donnons à titre d'indications.

Un des caractères essentiels du christianisme, c'est d'avoir prêché une morale dépendante de la religion : l'une est la cause, l'autre est l'effet. D'abord aimer Dieu, dit le Christ, puis aimer ensuite les hommes, et cela revient à ceci. (Mat. XX, 27.)

Donc union intime, absolue, entre la religion et la morale.

On peut dire encore : la religion et la morale sont une seule et même chose, composée de deux parties, de deux éléments : expiation du péché, pardon, c'est l'élément spécifiquement religieux, objectif ; culpabilité, repentir, c'est l'élément spécifiquement moral, subjectif. — Il est bien évident que, pour l'Evangile et le chrétien, ces deux éléments sont inséparables et presque indistinguables. Ils ne sont distinguables qu'en vertu d'une abstraction, en réalité illégitime. Toute la

1. Bʳ, p. 389. *Ibid.*, 18, 19.

2. Bʳ, p. 390. *Ibid.*, 20. — L'absence des bonnes œuvres est la preuve que Dieu nous renie, que nous sommes infidèles : « La confession de foy emporte, non point seulement que la langue parle, mais que toute la vie responde, suyvant ce que dit sainct Paul de faire profession de chrestienté par bonnes œuvres.... Ceux qui renoncent Dieu par leurs œuvres, par cela se déclarent assez infidèles devant les hommes.... Ils renoncent Dieu par leurs mauvaises œuvres : ainsi Dieu les désavoue, de son costé, voire quelque babil qu'il y ait au bout de la langue. » (*Sermons sur la première a Timothee. Opera* LIII, p. [illegible] — *Catéchisme* d'Heidelberg : « Pourquoi devons-nous faire des bonnes œuvres?... Pour que nous soyons en nous-mêmes sûrs de notre foi, d'avoir ses fruits (*dasz wir bey uns selbst unsers glaubens ausz seinen früchten gewisz sein*), XXXII, 86.

3. « Ceux que Dieu a prédestinez par sa miséricorde à l'héritage de la vie éternelle, il les introduit, *selon sa dispensation ordinaire*, en la possession d'icelle, par bonnes œuvres. » III, XIV, 21.

religion chrétienne est essentiellement morale; et toute la morale chrétienne est essentiellement religieuse!

Il n'en est pas moins vrai qu'en fait les hommes ont passé leur temps à s'efforcer de séparer l'élément religieux de l'élément moral. Que de religions immorales et que de morales irréligieuses!

Le catholicisme romain est une de ces déformations du christianisme, qui consiste à insister sur l'élément objectif, religieux et divin, au détriment de l'élément subjectif, moral et humain.

Pour le catholicisme romain, l'important a été le péché de la race, du premier homme, auquel les hommes participent, mais pas personnellement. — Et de même, les moyens pour être délivrés du péché sont transcendants, magiques (*ex opere operato*). Le péché et la grâce passent de plus en plus du domaine moral dans le domaine religieux, même théologique et métaphysique. L'Eglise est l'institution salutaire, constituée par les fonctionnaires du salut, par la hiérarchie des prêtres.

Cette conception se concentre dans le sacrement de l'autel, dans la messe. Seule l'Eglise possède la messe, le sacrement, et la force de ce sacrement est telle qu'il peut agir malgré la passivité de l'individu, sans la participation de l'individu (messe à voix basse pour des absents).

Alors, sans doute, l'Eglise réclame de la foi, mais une foi intellectuelle, qui consiste dans une soumission plus ou moins passive de l'intelligence. Et l'autorité de l'Eglise est aussi absolue que permanente: la dignité de la vie présente et le bonheur de la vie future, tout dépend de l'Eglise.

La doctrine explique l'histoire. Dans le catholicisme romain, il y a une tendance à la passivité. L'individu est diminué dans sa dignité, affaibli dans son activité. Sa disposition est d'accepter, comme un mineur perpétuel, l'autorité souveraine de l'Eglise[1].

La Réformation comprit ce qu'était la messe, et voilà pourquoi elle l'attaqua avec tant de passion. A l'*opus operatum*[2], la Réformation opposa le salut par la foi.

La réconciliation, qui était extérieure, qui s'opérait sans la participation de l'individu, devient intérieure. L'individu est appelé à déployer toutes les énergies intérieures de son repentir et de sa foi. Tous les intermédiaires sont supprimés: il reste un don complet, immédiat, de l'individu à Dieu, vie de l'individu en Dieu. L'Eglise n'est plus l'institution sacramentelle. Le sacrement n'est pas sacerdotal, magique. Tous les fidèles appartiennent, en principe, au sacerdoce. La vraie Eglise est invisible[3].

1. « Afin que nul n'imagine une application de sorcelerie, telle que les papistes la forgent, l'apôtre nous fait diligemment noter ce qu'il adjouste incontinent après, asçavoir que tout cela gist en la prédication de l'Evangile. » *Commentaires*, 2 Corinthiens V, 19.

2. « La foy est exempte et délivre de toute sujétion des hommes.... La foy ne recognoist point d'autre sujétion que de la parole de Dieu, et n'est nullement sujete à la domination des hommes. » *Commentaires*, 2 Corinthiens I, 24.

3. On lira certainement avec intérêt un jugement porté sur le protestantisme historique par un auteur

A la foi connaissance (*fides est cognitio*, dit le *Catéchisme*), à la foi intellectualiste et passive, succède la foi mystique et dynamique. « La foi, dit la *Confession d'Augsbourg*, ne consiste pas seulement dans une connaissance historique, mais dans la confiance avec laquelle on saisit les promesses de Dieu [1]. » Quant aux déclarations de Calvin nous en avons déjà cité une foule [2].

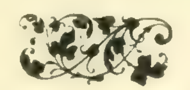
Dans le catholicisme romain, il y a une tendance à la passivité. Dans le protestantisme des Réformateurs, il y a une tendance à l'activité. Seulement, si le catholicisme romain, et toute déformation de l'Evangile, sont l'exagération de l'un des deux éléments de la religion, — l'élément religieux et l'élément moral, — au détriment de l'autre, le protestantisme n'est le protestantisme intégral que dans la mesure où il maintient aux deux éléments leur importance égale, et proclame un Evangile essentiellement objectif et subjectif, divin et humain, une religion essentiellement morale et une morale essentiellement religieuse.

Telle est, dans l'histoire du dogme, la place et l'importance de la justification par la foi.

sincèrement catholique, et pour lequel « la Contre-Réformation qui succéda à la Réforme a fait une œuvre admirable » — « Qu'est-ce que la Réforme en sa réalité sentimentale? C'est le problème réduit à son expression la plus simple et conduit du côté de la solution la plus radicale: le péché originel, total; la grâce, invincible; entre la conscience humaine et l'action divine, entre le pécheur et la grâce, pas d'intermédiaire, prêtres, sacrements, bonnes œuvres. La préoccupation du paradis ou de l'enfer, du bonheur ou du malheur éternel devient en un sens secondaire. Jusqu'ici, les gens religieux vivaient en préparant leur dernière heure et en vue du jugement. Le jugement après la mort n'est plus pour les Réformés qu'une ratification; il se fait en réalité durant la vie. L'heure essentielle est l'heure de la conversion, celle où l'âme sent son péché et Dieu en elle, et accepte l'action divine; la sanctificarion est contemporaine de la justification; les risques de la vie future passent au second plan; il s'agit de la vie actuelle, de l'être actuel, et ce n'est pas dans la joie du paradis ou dans la géhenne de l'enfer que consiste le salut ou la damnation: ils consistent, avant tout, dans l'état de l'âme encore ici-bas, dans la présence ou l'absence de Dieu au fond de la conscience. » (Fortunat Strowski, *Pascal et son temps*, 1907, p. 7, 5, 6.)

1. *La Confession d'Augsbourg*, art. XX.

2. « Dieu veut que nous bataillons combien qu'il nous ait prins en garde,... il ne veut pas que nous soions oisifs, mais il requiert que un chacun de nous s'efforce, afin que, par ce moien, nous soions menez à la fin à laquelle il nous appelle. » (*Opera* LVIII-LIX. *Treze Sermons de M. I. Calvin*, p. 61.)



CHAPITRE TROISIÈME

Renoncement et usage.

I. Le renoncement. 1. Le but de la vie. 2. Premier moyen : le renoncement à soi pour Dieu et pour les hommes. 3. Second moyen : la croix, renoncement suprême et suprême consolation. 4. Troisième moyen : la méditation de la vie à venir. — II. L'usage. 1. D'après l'*Institution*. 2. D'après les *Sermons*.



A justification par la foi est le « moyen » pour arriver à la vie chrétienne : cette vie elle-même est le « but ». C'est donc l'éthique calviniste proprement dite qui attire maintenant notre attention [1].

En 1539, le chapitre unique : « De la vie chrestienne », était le dernier, et couronnait l'édifice de l'*Institution chrétienne* [2]. — Tout de suite ce chapitre devint célèbre comme l'un des meilleurs traités de Calvin, et probablement on l'imprima, à part, avant juillet 1540.

Nous savons [3] que Pierre de la Place, — étudiant à Poitiers de 1534 à 1541, avocat du roi à la cour des aides vers 1542, président de la même cour en 1553, surnommé « le Michel de l'Hôpital des protestants », à cause de son intégrité et de son esprit de tolérance, victime de la Saint-Barthélemy, — avait été, dès sa jeunesse, fortement attaché aux vérités évangéliques. Au milieu de l'année 1540, il écrivait de Poitiers à Calvin : « Sache... que, parmi tes ouvrages, j'ai lu et relu souvent (*sepius lectitassem*) un certain opuscule, qui a pour titre : *Vita hominis christiani*, dans lequel tu enseignes Christ avec tant de soin ; mais cette lecture (quoique répétée) ne m'a pas suffi, et j'ai trouvé un moyen d'insister et de rester davantage avec cet opuscule. Voilà pourquoi j'ai entrepris sa traduction. Il y a deux ou trois jours que je l'ai achevée. »

Cette traduction existe encore, manuscrite, à la Bibliothèque de Poitiers. —

1. Pour simplifier notre exposition, nous avons interverti l'ordre suivi par Calvin, qui parle du « but » avant de parler du « moyen ». — 2. B[F], p. 784. — 3. Voir *Jean Calvin*, I, p. 452 et ss.

Elle ne fut pas publiée, sans doute parce que l'année suivante, 1541, parut la traduction française de Calvin lui-même [1].

En 1559, le chapitre jusque-là unique et dernier est divisé en cinq (VI à X) et inséré au milieu de la troisième partie. Et Calvin parle de la vie chrétienne tout de suite après la foi, la régénération par la foi, la pénitence, comme de l'idéal auquel le chrétien doit tendre, qu'il doit réaliser, et avant la justification par la foi, la liberté chrétienne, l'oraison, la prédestination.

« Le but de nostre régénération », commence donc Calvin, c'est « qu'on apperçoive en nostre vie une mélodie et accord entre la justice de Dieu et nostre obéissance [2]. » (Calvin affectionne cette comparaison musicale, et s'en sert très souvent.)

Il ne se dissimule pas qu'il entre ainsi « en une matière ample et diverse, et laquelle pourroit remplir un grand volume, si je la vouloye bien poursuyvre au long [3]. » Il s'efforcera d'être court, selon cette déclaration, — omise dans la traduction de 1560, mais introduite en 1559, — qui trahit sa préoccupation d'ancien humaniste et l'une de ses prétentions littéraires les plus habituelles : « J'aime par nature la brièveté, et peut-être que si je voulais parler avec abondance cela ne me réussirait pas. S'il le falloit, je ne l'essaierais qu'avec peine [4]. »

On peut dire que son tableau de la vie chrétienne se ramène à l'une de ces antithèses auxquelles se plaisait son tempérament, et qui lui permettaient d'être complet en donnant le maximum de relief aux deux côtés de sa pensée et de toutes choses. La vie chrétienne consiste à « renoncer » à la vie présente (c'est l'objet des chap. VI, VII, VIII et IX). La vie chrétienne consiste à « user » de la vie présente (c'est l'objet du chap. X).

I

1. Calvin s'adresse à l'Ecriture pour « recueillir de divers passages la façon de bien reigler nostre vie », et trouver quelques-uns de ces « aiguillons et aides », dont notre « tardiveté a besoin [5] ».

Le premier point sur lequel l'Ecriture attire notre attention, et qui constitue le but à atteindre dans notre vie chrétienne, c'est « l'amour de justice ». — L'Ecriture nous « admoneste qu'il nous fault estre sanctifiez, d'autant que nostre Dieu est sainct.... » Et elle nous « remonstre que Dieu s'est réconcilié à nous en son Christ [6]. » « Que sçauroit-on dire plus véhément et de plus grande efficace [7] ? » Et Calvin, transformant son traité en un sermon, s'écrie : « Puisque Dieu s'est donné à nous pour Père.... Puisque Christ nous a purifiez par le lave-

1. Voir A. Crottet, *Petite chronique protestante de France*, 1846, p. 106, note. Herminjard, *Correspondance des Réformateurs*, VI, p. 246 et ss., et n. 1, 10 et 11. — 2. 1559, III, VI, 1. — 3. Bf, p. 784.

4. 1559, III, VI, 1. — La traduction française a supprimé cette phrase si caractéristique. — « En face des développements fastidieux, dans lesquels se perdaient les traités moraux des précédents théologiens, Calvin a brillamment montré son talent d'exposer le sujet avec précision, avec une chaleur pleine de vie et avec profondeur. » Köstlin, *Stud. und. Krit.*, 1868, p. 43.

5. 1559, III, VI, 1. — 6. Bf, p. 785. — 7. Bf, p. 786.

ment de son sang.... Puisqu'il nous a associez et entez en son corps.... Puisque luy, qui est nostre chef, est monté au ciel.... Puisque le S. Esprit nous consacre pour estre temples de Dieu.... Puisque nostre âme et nostre corps sont destinez à l'immortalité du royaume de Dieu.... Voylà de bons fondemens et propres pour bien constituer nostre vie, ausquelz on n'en trouvera point de semblables en tous les philosophes [1]. »

Alors notre Réformateur s'adresse aux chrétiens de nom, à ceux qui « n'ayans rien de Christ, sinon le tiltre, veulent néantmoins estre tenuz pour chrestiens » :

« Il appert que c'est à faulses enseignes que telle manière de gens prétendent la cognoissance de Christ : et luy font en cela grande injure, quelque beau babil qu'il y ait en la langue (*quamlibet diserte interim ac volubiliter de evangelio garriant*). Car ce n'est pas une doctrine de langue que l'Evangile, mais de vie : et ne se doit pas seulement comprendre d'entendement et mémoire, comme les autres disciplines, mais doibt posséder entièrement l'âme, et avoir son siège et receptacle au profond du cœur (*in intimo cordis affectu*) : autrement il n'est pas bien reçeu.... Nous avons bien donné le premier lieu à la doctrine, en matière de religion, d'autant que icelle est le commencement de nostre salut, mais il fault aussi que pour nous estre utile et fructueuse, elle entre du tout au dedens du cœur (*in pectus transfundatur*), et monstre sa vertu en nostre vie (*in mores transeat*), voire mesmes qu'elle nous transforme en sa nature (*nos in se*). Si les philosophes ont bonne cause de se couroucer contre ceux lesquelz font profession de leur art, qu'ilz appellent maistresse de vie, et cependant la convertissent en une loquacité sophistique : combien avons-nous meilleure raison de détester ces babillars (*nugaces istos sophistas*), lesquelz se contentent d'avoir l'Evangile au bec, le mesprisant en toute leur vie ? veu que l'efficace d'iceluy devroit pénétrer au profond du cœur (*in affectus cordis intimos*), estre enracinée en l'âme cent mille fois plus que toutes les exhortations philosophiques (*frigidæ philosophorum parœneses*), lesquelles n'ont pas grande valeur au pris [2]. »

Toutefois, selon son habitude, Calvin ne veut décourager personne. L'essentiel, c'est l'effort, l'effort continu vers la perfection : « Tendre... s'efforcer... aspirer ! » Mais pourvu que nous profitions « un petit », pourvu « que le jourd'hui surmonte celuy de hyer, » eh bien ! « si n'est-ce pas tout perdu. » « Et pour ce que, cependant que nous conversons en ceste prison terrienne, nul de nous n'est si fort et bien disposé, qui se haste en ceste course d'une telle agilité qu'il doibt, et mesmes la pluspart est tant foible et débile qu'elle vacile et cloche [et même rampe sur le sol] [3], tellement qu'elle ne se peut beaucoup advancer : allons un chacun selon son petit pouvoir (*facultatulæ*) et ne laissons point de poursuyvre le chemin que avons commencé. Nul ne cheminera si povrement qu'il ne s'advance chascun jour quelque peu pour gagner pays [4]. »

1. Br, p. 786, 787. III, VI, 3. — 2. Br, p. 787. III, VI, 4. — 3. La traduction de 1541 et celle de 1560 omettent après *vacillando et claudicando* ces mots du latin : *humi etiam reptando*. — 4. Br, p. 788. III, VI, 5.

2. Après le but, les moyens. Après avoir imprimé en nos cœurs « l'amour de justice », l'Ecriture, pour nous permettre de réaliser cette justice, nous donne une « reigle », un moyen, qui tient en un seul mot : renoncement.

L'opposition entre le paganisme et le christianisme éclate une fois de plus. Là l'autonomie et l'orgueil, ici l'hétéronomie et l'humilité. « Ceste transfformation... a esté ignorée de tous les philosophes,... car ilz enseignent que la seule raison doibt régir et modérer l'homme, et pensent que on la doibt seule escouter et suyvre, et ainsi luy défèrent le gouvernement de la vie. Au contraire, la philosophie chrestienne veut qu'elle cède et qu'elle se retire pour donner lieu au Saint-Esprit et estre subjuguée à la conduite d'iceluy, à ce que l'homme ne vive plus de soy, mais ayt en soy, et souffre Christ vivant et régnant[1]. »

Ce n'est pas moi qui vis, disait saint Paul, c'est Christ qui vit en moi. Et, très oratoirement, Calvin s'écrie : « *Nous ne sommes point nostres :* pourtant que nostre raison et volunté ne dominent point en noz conseilz, et en ce que nous avons à faire. *Nous ne sommes point nostres :* ne nous establissons donc point ceste fin, de cercher ce qui nous est expédient, selon la chair. *Nous ne sommes point nostres :* oublions-nous donc nous-mesmes, tant qu'il sera possible, et tout ce qui est à l'entour de nous. Derechief, *nous sommes au Seigneur :* vivons et mourons à luy. *Nous sommes au Seigneur :* que sa volunté donc et sagesse préside à toutes noz actions. *Nous sommes au Seigneur :* que toutes les parties de nostre vie soyent référées à luy, comme à leur fin unique. O combien a proffité l'homme, lequel se cognoissant n'estre pas sien, a osté la seigneurie et régime de soy-mesme à sa propre raison, pour le résigner à Dieu. Car comme c'est la pire peste que ayent les hommes, pour se perdre et ruiner, que de complaire à eux-mesmes ; aussi le port unique de salut, est, de n'estre point sage en soy-mesme, ne vouloir rien de soy, mais suivre seulement le Seigneur[2]. »

Seulement, c'est commettre un bien gros contre-sens que de voir dans le renoncement[3] un sentiment purement négatif. Ce renoncement est tout ce qu'il y a de plus positif : il l'est même doublement. Renoncer à soi, cela veut dire se donner aux hommes et à Dieu. Cette « abnégation, dit en tout autant de termes Calvin, cette abnégation de nous-mesmes, laquelle Christ requiert si songneusement de tous ses disciples[4],... regarde en partie les hommes, en partie Dieu[5]. »

D'abord : renoncer à soi, pour pouvoir se donner aux hommes. L'Ecriture « baille des commandemens desquelz nostre cœur n'est point capable, s'il n'est premièrement vuide de son sentiment naturel[6]. »

Il faut « que ceste peste mortelle de se aimer et exalter soy-mesme soit arrachée du profond du cœur. » Alors nous penserons : nos biens, ce ne sont pas « noz biens propres, mais dons gratuitz de la largesse divine, » et nous n'en

1. B[r], p. 790. III, VII, 1. — 2. B[r], p. 789. III, VII, 1. — 3. En 1541, Calvin traduit le mot *abnegatio* par « abnégation », et, en 1560, par « renoncement ». — 4. B[r], p. 790. III, VII, 2. — 5. B[r], p. 791. *Ibid.*, 4. — 6. B[r], p. 791. *Ibid.*, 4.

aurons pas d'orgueil. De plus, nous penserons à nos vices et cela nous réduira « à humilité ». — Au contraire, considérant notre prochain, nous verrons en lui les dons de Dieu, et nous aurons ces dons « en tel honneur et révérence que à cause d'eux nous honorerons les personnes auxquelles ilz résident[1]. »

La grande difficulté, c'est de chercher « l'utilité de nostre prochain ». Le renoncement seul lèvera cette difficulté : « Renoncer à soy afin de s'adonner du tout à ses prochains ! » Et l'on doit constater l'intensité, l'ingéniosité de cette charité : « Tout ce que nous avons de bon, nous avoit esté baillé en garde de Dieu, et ce à telle condition qu'il soit dispensé au profit des autres.... L'usage légitime d'icelle [grâce] est une amiable et libérale communication envers noz prochains.... Nul membre n'ha sa faculté pour soy, et ne l'applique point à son usage particulier, mais en use au proffit des autres,... ne provoyant point en particulier à soy, sinon qu'en ayant tousjours son intention dressée à l'utilité commune de l'Eglise.... » Ainsi nous « assubjétirons nostre proffit à celuy des autres[2]. »

Mais une difficulté succède à l'autre, et Calvin s'efforce de les résoudre toutes avec une persévérance obstinée. Renoncer à soi pour se donner aux autres. Très bien ! Mais les autres ? ne sont-ils pas trop souvent « indignes » de notre charité ? Sans doute, reprend Calvin, « si nous les estimons selon leur propre mérite. » Aussi, dans les autres, au lieu de les chercher, eux, cherchons « l'image de Dieu en tous, à laquelle nous devons tout honneur et dilection[3]. » C'est bien le plus profond fondement, — le seul solide, — qui ait été jamais posé, pour la solidarité. Aussi, appuyé sur ce fondement, en quels termes Calvin la proclame-t-il !

« Quiconque donc sera l'homme, qui se présentera à nous, ayant à faire de nostre ayde, nous n'aurons point cause de refuser de nous employer pour luy. Si nous disons qu'il soit estrangier, le Seigneur luy a imprimé une marque, laquelle nous doit estre familière, [pour laquelle raison, il nous exhorte de ne point mespriser nostre chair[4]]. Si nous alléguons qu'il est comtemptible et de nulle valeur, le Seigneur réplique, nous remonstrant qu'il l'a honoré, en faisant en luy reluyre son image. Si nous disons que nous ne sommes en rien tenuz à luy, le Seigneur nous dit qu'il se substitue en son lieu, à fin que nous recongnoissions envers iceluy les bénéfices qu'il nous a faictz. Si nous disons qu'il est indigne pour lequel nous marchions un pas : l'image de Dieu, laquelle nous avons à contempler en luy, est bien digne que nous nous exposions pour elle, avec tout ce qui est nostre. Mesmes quand ce seroit un tel homme, qui non seulement n'àuroit rien mérité de nous, mais aussi nous auroit faict beaucoup d'injures et oultrages, encores ne seroit-ce pas cause suffisante pour faire que nous laissions de l'aymer et luy faire plaisir et service[5]. »

Et même ce n'est pas tout : « En s'acquitant de tous les offices qui appartiennent à charité, » il faut encore « s'en acquiter d'une vraye affection d'amitié[6]. »

1. BF, p. 792. *Ibid.*, 4. — 2. BF, p. 793, 794. *Ibid.*, 5. — 3. BF, p. 794. — 4. Ajouté en 1559. — 5. BF, p. 794. 795 III, VII, 6. — 6. *Ibid.*

Le « devoir extérieur » n'est pas tout « le devoir comme il appartient. » Le chrétien doit rendre « sa bénéficence amiable par humanité et doulceur. » Il faut « qu'ilz prennent en eux la personne de celuy qui ha nécessité de secours, qu'ilz aient pitié de sa fortune, comme s'ilz la sentoient et soustenoient, et qu'ilz soient touchez d'une mesme affection de miséricorde à luy subvenir, comme à eux-mesmes. » La loi de nature elle-même l'exige. Aussi ne sommes-nous point quittes si nous « avons fait notre devoir en quelque endroict, » tout en négligeant le reste. Il faut arriver à ceci : « Un chacun réputera que de tout ce qu'il ha et de tout ce qu'il peut, il est debteur à ses prochains, et qu'il ne doit autrement limiter l'obligation de leur bien faire, sinon quand la faculté luy deffault [1]. »

Quant au « renoncement de nous-mesmes » qui « regarde Dieu », il ne nous procurera pas des biens moins positifs; il nous enseignera à nous confier, à nous soumettre uniquement à Dieu; et ainsi nous trouverons la modération de nos désirs et l'allègement de nos douleurs. Tout gît en « la bénédiction de Dieu »; il faut donc « regarder toujours en Dieu. » « En somme, quiconque se reposera en la bénédiction de Dieu n'aspirera point par mauvais moyens et obliques, en nulles des choses que les hommes appétent d'une cupidité enragée, veu qu'il cognoistra que ce moyen ne lui proffiteroit de rien. Et si luy advient quelque prospérité, ne l'imputera point, ou à sa diligence, ou à son industrie ou à fortune: mais recognoistra que cela est de Dieu. » Et « il aura un soulagement où il pourra mieux acquiescer qu'en toutes les richesses et honneurs du monde, quand il les auroit assemblées en un monceau: c'est qu'il réputera toutes choses estre ordonnées de Dieu, comme il est expédient pour son salut [2]. »

3. Pour que ce moyen du renoncement ait toute son efficace, il faut « que l'affection de l'homme fidèle monte plus hault : asçavoir où Christ appelle tous les siens, c'est que un chacun porte sa croix. » Le nom suprême du renoncement, c'est la croix.

« Tous ceux que le Seigneur a adoptez et reçeus en la compaignie de ses enfans se doyvent préparer à une vie dure, laborieuse, pleine de travail et de infiniz genres de maux. C'est le bon plaisir du Père céleste, de exercer ainsi ses serviteurs à fin de les expérimenter. Il a commencé cest ordre en Christ, son Filz premier nay, et le poursuit envers tous les autres [3]. »

Mais il ne s'agit pas de la souffrance pour la souffrance. Bien au contraire. Précisément, la communion à la croix de Christ, si elle est une souffrance, est en même temps une singulière consolation. De même que le Christ a passé par un abîme de maux pour entrer dans la gloire céleste, de même, à travers diverses tribulations, nous parviendrons à cette gloire, à notre tour, par Christ. « Combien ha d'efficace cela pour addoucir toute amertume qui pourroit estre en la croix : c'est que d'autant plus que nous sommes affligez et endurons de misères, d'autant est plus certainement confermée nostre société avec Christ.

1. B^F^, p. 795. *Ibid.*, 7. — 2. B^F^, p. 798. *Ibid.*, 9. — 3. B^F^, p. 800. III. VIII. 1.

Auquel, quand nous communiquons, les adversitez, non seulement nous sont bénistes, mais aussi nous sont comme aydes, pour advancer grandement nostre salut[1]. »

Et voici qu'il y a comme des degrés pour s'élever à la croix. On dirait qu'il y a des croix plus sublimes les unes que les autres. La croix suprême (Calvin dit : « la souveraine consolation »), c'est « quand nous endurons persécution pour justice : car il nous doibt lors souvenir quel honneur nous faict le Seigneur en nous donnant les enseignes de sa gensdarmerie. »

Puis, prenant ce mot justice dans son sens le plus large, Calvin déclare que nous sommes persécutés pour la justice, « non seulement quand nous souffrons pour deffendre l'Evangile, mais aussi pour maintenir toute cause équitable. » Et il continue : « Soit doncques que pour deffendre la vérité de Dieu contre les mensonges de Satan, ou bien pour soustenir les innocens contre les meschans, et empescher qu'on ne leur face tort et injure, il nous faille encourir hayne et indignation du monde, dont nous venions en danger de nostre honneur, ou de noz fortunes, ou de nostre vie, qu'il ne nous face point de mal de nous employer jusques-là pour Dieu, et que nous ne nous réputions malheureux, quand de sa bouche il nous prononce estre bienheureux. Il est bien vray que povreté, si elle est estimée en soy-mesmes, est misère ; semblablement exil, mespris, ignominie, prison : finalement la mort est une extrême calamité. Mais où Dieu aspire[2] par sa faveur, il n'y a nulle de toutes ces choses, laquelle ne nous tourne à bonheur et félicité. Contentons-nous donques plustost du tesmoignage de Christ, que d'une faulse opinion de nostre chair : de là il adviendra, qu'à l'exemple des apostres, nous rejoyrons touteffois et quantes qu'il nous réputera dignes que nous endurions coutumelie pour son nom. Car si estans innocens et de bonne conscience, nous sommes despouillez de noz biens par la meschanceté des iniques, nous sommes bien apovris devant les hommes, mais par cela les vrayes richesses nous accroissent envers Dieu. Si nous sommes chassez et bannis de nostre païs, nous sommes d'autant plus avant receuz en la famille du Seigneur. Si nous sommes vexez et molestez, nous sommes d'autant plus confermez en nostre Seigneur, pour y avoir recours. Si nous recevons opprobre et ignominie, nous sommes d'autant plus exaltez au royaume de Dieu. Si nous mourons, l'ouverture nous est faite en la vie bienheureuse. Ne seroit-ce pas grand'honte à nous d'estimer moins les choses que le Seigneur a tant prisées, que les délices de ce monde, lesquels passent incontinent comme fumée[3]. »

Peu à peu, sans que nous nous en soyons aperçus, le chrétien a fait place au martyr. Et nous avons l'idéal de la vie chrétienne, à l'usage de ces hommes qui tous les jours étaient exposés à toutes les persécutions, à toutes les morts. On sent comme monter dans le cœur de Calvin le sentiment de l'héroïsme : c'est l'enthousiasme, c'est le ravissement. Mais tout à coup Calvin s'arrête. Il vient de faire la part du sublime dans la vie chrétienne, il n'oublie pas la part de ce

1. Bf, p. 801, III, VIII, 1. — 2. Traduction littérale des mots latins *ubi aspirat favor Dei*, où souffle la faveur de Dieu. — 3. Bf p. 805, 806. *Ibid.*, 7.

qu'il appelle lui-même le « sentiment naturel », héros d'autant plus authentique qu'il ne cesse d'être homme :

« Porter patiemment la croix, n'est pas estre du tout stupide, et ne sentir douleur aucune : comme les Philosophes stoïques ont folement descript, le temps passé, un homme magnanime, lequel ayant despouillé son humanité, ne feust autrement touché d'adversité que de prospérité, ne autrement de choses tristes que de joyeuses : ou plustost qu'il feust sans sentiment comme une pierre. Et qu'ont-ilz profité avec ceste si haulte sagesse ? C'est qu'ilz ont despaind un simulacre de patience, lequel n'a jamais esté trouvé entre les hommes, et n'y peut estre du tout; et mesmes, en voulant avoir une patience trop exquise, ilz ont osté l'usage d'icelle entre les hommes.

» Il y en a aussi maintenant entre les chrestiens de semblables (*novi stoici*) ; lesquelz pensent que ce soit vice, non seulement de gémir et pleurer, mais aussi de se contrister et estre en solicitude. Ces opinions sauvages (*haec paradoxa*) procèdent quasi de gens oisifz : lesquelz s'exerçans plustost à spéculer qu'à mettre la main à l'œuvre, ne peuvent engendrer autre chose que telles phantasies. De nostre part, nous n'avons que faire de ceste si dure et rigoureuse philosophie (*ferrea ista philosophia*), laquelle nostre Seigneur Jésus a condamnée non seulement de paroles, mais aussi par son exemple. Car il a gémi et pleuré, tant pour sa propre doleur, qu'en ayant pitié des autres : et n'a pas autrement aprins à ses disciples de faire. Le monde, dict-il, s'esjoyra, et vous serez en tristesse : il rira et vous pleurerez. Et afin qu'on ne tournast cela à vice, il prononce ceux qui pleurent estre bien heureux [1]....

» J'ay voulu dire ces choses pour retirer tous bons cœurs de désespoir, afin qu'ilz ne renoncent point à l'estude de patience, combien qu'ilz ne soyent du tout à délivre d'affection naturelle de douleur (*quod naturalem doloris affectum exuere non possunt*). Or il convient que ceux qui font de patience stupidité, et d'un homme fort et constant un tronc de boys, perdent courage et se désespèrent quand ilz se voudront addonner à patience....

» Au contraire,... si nous voulons estre disciples de Christ,... estant affligez de maladie, nous gémirons et nous plaindrons, et désirerons santé ; estans pressez d'indigence, nous sentirons quelques aiguillons de perplexité et solicitude. Pareillement l'ignominie, contemnement, et toutes autres injures nous navreront le cœur. Quand il y aura quelqu'un de nos parents mort, nous rendrons à nature les larmes qui luy sont deues, mais nous reviendrons tousjours à ceste conclusion : néantmoins, Dieu l'a voulu, suyvons doncques sa volunté [2]. »

Car cette volonté n'est pas fatale : « Et nous n'oyons pas ainsi ceste froide chanson des Philosophes qu'il se faille submettre d'autant qu'il est nécessaire. » C'est une volonté juste et équitable, et surtout c'est une volonté qui tend à notre salut.

Voilà « les cogitations qui feront que autant que nostre cœur est enserré

1. Br, p. 807. III, VIII, 9. — 2. Br, p. 307, 808, 809. *Ibid.*, 10.

en la croix par l'aigreur naturelle d'icelle, d'autant sera-il dilaté de joye spirituelle [1]. »

Comment ne pas constater ici que ces admirables sentiments, Calvin les a le mieux exprimés, non pas dans son *Institution*, ni dans ses *Commentaires*, ni dans ses *Sermons*, mais sur son lit de maladie, non pas comme docteur, ni comme pasteur, mais comme simple fidèle : « De là en avant, raconte de Bèze dans sa première *Vie de Calvin*, sa maladie jusques à la mort ne fut qu'une continuelle pensée, nonobstant qu'il fust en douleurs continuelles, ayant souvent en sa bouche ces mots du Psaume 39 : « Je me tay, Seigneur, pource que c'est toy qui l'as faict. » Une autre fois, parlant à moy, il s'escria et dit : « Seigneur, tu me piles, mais il me suffit que c'est ta main [2]. »

Deux remarques nous paraissent importantes :

1° En parlant de la croix, consciemment ou inconsciemment, Calvin parle de lui-même. Je m'empresse de citer M. Lobstein : « La croix est un des plus importants moyens d'éducation dont Dieu se sert pour garder, pour purifier, pour former les siens. Aussi y a-t-il peu de sujets sur lesquels Calvin revienne aussi souvent, et qu'il mette avec tant de soin en lumière. Outre le chapitre de l'*Institution*, ses commentaires, ses sermons, ses lettres, sont infiniment riches en exhortations, en conseils sérieux et consolants, en pensées profondes, qui se rapportent aux épreuves du chrétien. Oui, la remarque par laquelle il ouvre son magnifique *Commentaire sur les Psaumes*, que ce qui lui a beaucoup servi « pour entendre plus à plein les complaintes que David fait des afflictions que l'Eglise ha à soustenir,... c'est qu'il a souffert les mêmes choses ou semblables [3], » cette remarque se rapporte parfaitement à toutes ces pages pénétrantes. Qui ne sentirait frémir dans ces pages le sentiment le plus intime du lutteur infatigable et constant ? Qui ne sentirait battre le cœur d'un homme vraiment homme, dont la soumission n'est pas la froide insensibilité du stoïcien, mais l'humilité et la confiance de l'enfant vis-à-vis de son Père céleste ? Malheureusement, on ne peut pas deviner la profondeur, la chaleur religieuse, que révèlent toutes ces déclarations, dans un résumé court et sec [4]. »

2° Personne n'est plus éloigné que Calvin de l'insensibilité païenne, du dédain, du mépris pour la douleur et pour la nature qu'on lui a souvent reprochés. Comment a-t-on pu se méprendre à ce point ?

Aux émouvantes déclarations que nous venons de lire, ajoutons-en deux ou trois autres prises dans ses sermons : « Si nous estions comme un tronc de bois ou une pierre, il n'y auroit nulle vertu en nous.... Les bestes brutes quelquefois ne sentent rien, mais elles ne sont pas vertueuses pour cela [5]. » — « Il y en a beaucoup qui tiennent pour je ne sais quel courage admirable le fait de n'être effrayé par aucune menace, de n'être ému par aucun danger, comme s'ils étaient plus durs que la roche de Marpesse [6]. Mais, je vous en prie, fera-t-on un honneur aux pierres et aux troncs de bois, de n'éprouver aucun mal ? Pas le moins du

1. Bᴱ p. 810. III. VIII, 11 — 2. *Opera* XXI, p. 44. — 3. *Opera* XXXI, p. 20. — 4. Lobstein, *Die Ethik Calvins*, 1877, p. 83. — 5. *Sermons sur le livre de Job. Opera* XXXIII, p. 93. — 6. Marpesus ou Marpessus, montagne de l'île de Paros, célèbre par son marbre blanc.

monde. Il n'y a pas place pour la vertu chez ceux qui n'ont pas de sentiment[1]. » — Et encore : « Personne ne doit s'étonner si nous estimons ces larmes et ces gémissements de David plus que la dureté, la stupidité de beaucoup, dureté et stupidité que beaucoup louent comme la vertu supresme[2]. »

Ainsi, en même temps que Calvin fait du renoncement, du renoncement poussé jusqu'à la croix, la cause active, puissante de tout ce qu'il y a de plus actif, la charité envers les hommes et la piété envers Dieu, il enlève à ce renoncement tout ce qui en affaiblirait la portée, la valeur. Le chrétien renonce, pas du tout par insensibilité, par indifférence. Le chrétien au contraire est un homme qui sent avec toute la puissance de sensation de la nature humaine, qui cherche le bonheur et souffre d'autant plus qu'il est plus sensible.

4. Arrive alors le dernier moyen pour atteindre le but : la méditation de la vie à venir.

Et, dans son suprême effort, Calvin va se servir de ces expressions violentes, dont il est coutumier. Le renoncement va aller jusqu'au « contemnement de la vie présente ».

Sa parole antithétique ne voit plus que deux « extrémitez », c'est qu'il faut que la terre « nous soit en mespris, ou qu'elle nous tiene atachez en une amour intempérée de soy[3]. » Sur quoi il faut remarquer que Calvin a beau dire qu'entre ces deux « extrémités » il n'y a pas de « moyen », c'est-à-dire de milieu pour notre mollesse, notre paresse, ce n'en sont pas moins des « extrémités », c'est-à-dire des excès qui s'opposent l'un à l'autre : d'un côté « le mépris » et de l'autre « l'amour *intempéré* » de la terre[4]. — De plus, il faut bien remarquer qu'il ne serait pas difficile de trouver des passages où, au lieu de donner le choix entre les deux « extrémités », Calvin conseille le « moyen ». « Le principal, dit-il textuellement, dans le renoncement (*præcipua abnegationis pars*), c'est qu'il nous forme à l'*équilibre* de l'âme et à la *tolérance* (*ad æquinimitatem tolerantiamque nos format*)[5] ». On voit donc dans quel sens Calvin parle de « mépris ». Les expressions plus fortes encore que nous trouverons tout à l'heure (*vita contemnenda*, *proculcanda*) n'ont pas d'autre sens[6].

Il s'agit de se « despétrer de ces mauvais liens », d'être arraché à cet « amour intempéré » et si invincible. Calvin insiste dès lors sur tout ce que la terre a de tristesses, de douleurs, et il nous montre dans cette misère de la vie l'appel même, l'aide de Dieu : « Toute l'âme estant enveloppée et comme empétrée en délices charnelles cerche sa félicité en terre. Le Seigneur donc, pour obvier à ce mal, enseigne ses serviteurs de la vanité de la vie présente, les exercitant assiduellement en diverses misères[7]. »

Mais ici, comme toujours, Calvin a bien soin de ne rien pousser à l'extrême,

1. *Homilia* CI in I Lib. Samuel. *Opera* XXX, p. 670. — 2. *Ibid.*, p. [illegible] — 3. Bf, p. 811. III, IX, 2. 4. *Ibid.*, I, 2. — 5. III, VII, 8. — 6. III, IX, 4. — 7. Bf, p. 811. III, IX, 1. — « Afin qu'ilz ne prennent point trop de plaisir en mariage, ou il leur donne des femmes rudes et de mauvaise teste, qui les tormentent, etc. » *Ibid.*

et surtout de prévenir les conséquences qu'une logique trop aveugle croirait pouvoir tirer de quelques-unes de ses paroles. Il spécifie nettement que le « contemnement de la vie présente » ne doit point engendrer « une hayne d'icelle, ni ingratitude envers Dieu. » « Car combien que ceste vie soit pleine de misères infinies, touteffois à bon droict elle est nombrée entre les bénédictions de Dieu, lesquelles ne sont point à mespriser [1]. »

Et notre Réformateur énumère les bénédictions de Dieu dans le don qu'il nous fait de la vie. — D'abord Dieu se montre notre Père, même dans les petites choses, dans les bienfaits journaliers que nous recevons de sa main. — Car alors même que « les tesmoignages de l'Escriture deffaudroyent,... encores la nature mesme nous exhorte que nous debvons rendre action de grâces à Dieu, d'autant qu'il nous a créés et mis en ce monde, d'autant qu'il nous y conserve et nous administre toutes choses pour y consister [2]. » — Ensuite, raison plus grande : dans ce monde, Dieu « nous prépare à la gloire de son royaume. » C'est l'ordre : « Dieu a une fois ordonné que ceux qui doivent estre couronnez au ciel, bataillent premièrement en terre [3]. » — Enfin, autre raison, « qui ha aussi son poix » : « Nous commençons yci à gouster la doulceur de sa bénignité en ses bénéfices, à ce que nostre espoir et désir soit incité à appéter la plene révélation. » Et c'est seulement « après » avoir bien compris que « la vie terrienne est un don de la clémence divine » qu'il « sera temps de condescendre à considérer la malheureuseté de la condition d'icelle, » pour nous délivrer de la « trop grande cupidité, » avec laquelle nous la désirons par une inclination naturelle [4].

Calvin insiste plusieurs fois sur cette observation que la vie « terrienne » ne paraît méprisable que par comparaison avec la vie céleste : Quand « les serviteurs de Dieu seront venus à les comparer ensemble, lors non seulement ilz pourront négliger la première, mais aussi la contemner, et ne l'avoir en nulle estime, *au pris de la seconde.* » Et plus loin : « Parquoy, *si la vie terrienne est accomparée à la vie céleste*, il n'y a doubte qu'elle peust estre méprisée et quasi estimée comme fiente [5]. »

On voit dans quelle erreur tombent ceux qui tantôt oublient que lorsque Calvin parle du « contemnement » de la vie, il fait allusion à une « extrémité » qu'il n'approuve pas ; et qui tantôt oublient que ces jugements méprisants de la vie terrestre ne sont portés qu'en la comparant à la vie céleste.

Aussi bien, après avoir indiqué les raisons qui donnent à la vie terrestre toute la valeur d'une bénédiction divine, Calvin avance une de ses conceptions particulières, peut-on dire, et qui achèvent de faire comprendre ce qu'est pour lui la vie : c'est un *dépôt* et une *vocation.* « Toutes choses nous sont tellement données par la bénignité de Dieu et destinées en nostre utilité, qu'elles sont comme en dépoz, dont il nous fauldra une fois rendre raison. » — « Chascun doibt réputer à son endroict que son estat luy est comme une station assignée de Dieu, à

1. B. 813. *Ibid.* 3. — 2. *Ibid.* 3. — 3. *Ibid.* — 4. *Ibid. Ibid.* — 5. B¹, p. 814. *Ibid.*, 4.

ce qu'il ne voltige et circuise çà et là inconsidérément tout le cours de sa vie. » — « Et de là nous reviendra une singulière consolation, qu'il n'y aura œuvre si vile, ne sordide, laquelle ne reluyse devant Dieu et ne soit fort précieuse, moyennant qu'en icelle nous servions à nostre vocation[1]. »

La conclusion, c'est que même si nous sommes « las ou faschez » des misères de la vie, et si nous désirons en voir « la fin », il faut nous en remettre « au bon plaisir de Dieu », et éloigner « nostre ennuy de tout murmure et impatience. » « C'est comme une station en laquelle le Seigneur nous a colloquez, et en laquelle il nous fault demeurer jusques après qu'il nous en rappelle[2]. »

En tout cas, ce qui est absolument anti-chrétien, selon Calvin, c'est de redouter la mort : « Cela est une chose semblable à un monstre que plusieurs qui se vantent d'estre chrestiens, au lieu de désirer la mort, l'ont en telle horreur, qu'incontinent qu'ilz en oyent parler, ilz tremblent comme si c'estoit le plus grand malheur qui leur peust advenir. Ce n'est point de merveille si le sens naturel est esmeu et estonné, quand nous oyons parler que nostre corps doibt estre séparé de l'âme : mais cela n'est nullement tollérable, qu'il n'y ait point tant de lumière en un cœur chrestien, qu'elle puisse surmonter et opprimer ceste crainte telle quelle, par une plus grande consolation.... Il nous fault tenir ceste maxime, que nul n'a bien proffité en l'eschole de Christ, sinon celuy qui attend en joye et lyesse le jour de la mort et de la dernière résurrection[3]. »

Voilà ce que Calvin appelle le « renoncement », c'est-à-dire la première partie de la vie chrétienne.

II

1. Après le « renoncement », « l'usage » : Car il y a un « droict usage des biens terriens. » — Nous n'avons pas à nous en abstenir, pas même de ceux « qui semblent plus servir à plaisir (*oblectationi*) qu'à nécessité ; » nous avons au contraire à en user « tant pour nostre nécessité comme pour nostre délectation (*oblectamentum*). » Et voilà tout au moins un singulier exorde pour un panégyrique du pessimisme ascétique.

La matière, continue notre Réformateur, est « scrupuleuse », car il s'agit d'éviter deux « extrémités ». « Aucuns bons personnages et sainctz... n'ont permis à l'homme d'user des biens corporelz, sinon en tant qu'il seroit expédient pour sa nécessité.... Leur conseil procédoit bien d'une bonne affection ; mais ilz y sont allez d'une trop grande rigueur.... Ils ont lié les consciences plus estroictement qu'elles n'estoyent liées par la Parolle de Dieu. » C'est « fort dangereux[4] ». Ils en sont arrivés à déclarer qu'il fallait s'abstenir de tout ce dont on pouvait se passer : « Parquoy, si on les vouloit croire, à grand'peine, seroit-il licite de rien adjouster au pain bis et à l'eau[5]. »

1. Bf, p. 821, 822. III, X, 5, 6. — 2. Bf, p. 814, 815. III, IX, 4. — 3. *Ibid. Ibid.* 5. — 4. Bf, p. 817. III, X, 2. — 5. Ajouté en 1559.

Voilà un excès. Voici l'autre : « Aujourd'huy, plusieurs déclarent qu'il ne fault restraindre la liberté par aucune modération, mais plustost qu'on doibt permettre à la conscience d'un chascun, d'en user comme elle voirra estre licite. » — Et une fois de plus Calvin enseigne un « juste milieu. »

Pour donner une « certaine doctrine », Calvin commence donc par proclamer qu'il y a un usage légitime de tous les dons de Dieu : « Si nous réputons à quelle fin Dieu a créé les viandes, nous trouverrons qu'il n'a pas seulement voulu pourveoir à nostre nécessité, mais aussi à nostre plaisir et récréation (*oblectamento ac hilaritati*). Ainsi aux vestemens ; oultre la nécessité, il a regardé ce qui estoit propre et convenable (*decorum et honestas*). Aux herbes, arbres et fruictz, oultre les diverses utilitez qu'il nous en donne, il a voulu resjouyr la veue par leur beaulté (*aspectus gratia*) et nous donner encores un autre plaisir en leur odeur (*jucunditas odoris*). Car si cela n'estoit vray, le Prophète ne racompteroit point entre les bénéfices de Dieu, que le vin resjouyst le cœur de l'homme et l'huile faict reluire sa face.... Les bonnes qualitez, que toutes choses ont de nature, (*naturales rerum dotes*) nous monstrent comment nous en devons jouyr.... Pensons-nous que nostre Seigneur eust donné une telle beauté aux fleurs, laquelle se présentast à l'œil (*quæ ultro in oculos incurrerit*), qu'il ne feust licite d'estre touché de quelque plaisir en la voyant ? Pensons-nous qu'il leur eust donné si bonne odeur (*tantam odoris suavitatem*), qu'il ne voulsist bien que l'homme se délectast à fleurer ? D'avantage, n'a-il pas tellement distingué les couleurs, que les unes ont plus de grâce que les autres ? N'a-il pas donné quelque grâce à l'or, à l'argent, à l'yvoire et au marbre, pour les rendre plus précieux et nobles, que les autres métaux et pierres ? Finalement, ne nous a-il pas donné beaucoup de choses, lesquelles nous devons avoir en estime, sans qu'elles nous soyent nécessaires ? Laissons là donc ceste philosophie inhumaine, laquelle, ne concédant à l'homme nul usage des créatures [choses créées] de Dieu, sinon pour sa nécessité, non seulement nous prive sans raison (*maligne*) du fruict licite de la bénéficence divine : mais aussi ne peut avoir lieu, sinon qu'ayant despouillé l'homme de tout sentiment, le rende semblable à une buche de bois [1]. »

Tout à l'heure, il y avait renoncement, « contemnement », mépris ; c'était la première moitié. Maintenant, il y a plaisir, délectation, récréation, jouissance ; c'est la seconde moitié de la vie chrétienne.

Deux règles « s'ensuyvent ». L'une, c'est d'user de ce monde, comme si nous n'en usions pas ; et l'autre, c'est de porter « d'un cœur autant paisible povreté, comme d'user modérément d'abondance [2]. »

On comprend que toutes ces sages paroles aient amené un critique comme M. Lobstein à conclure : « De Wette prétend que Calvin ne considère la moralité que de son côté négatif, comme éloignement de ce qui est humain, et non pas en même temps comme purification de ce qui est humain. Il faut, et de beaucoup, réduire et modérer ce jugement.... On ne peut méconnaître que

1. B[2], p. 818, 819. *Ibid.* 2, 3. — 2. B[3], p. 820. *Ibid.* 4.

l'éthique de Calvin donne pour mission au chrétien non pas tant la fuite du monde d'une façon ascétique que la domination du monde dans un esprit évangélique.... On peut accorder que Calvin oppose quelquefois trop rudement ce monde-ci et l'autre monde,... cependant, on trouvera plus souvent que Calvin considère la vie terrestre comme un moyen et une préparation à la vie éternelle, et, de ce point de vue, il obtient une règle plus juste pour juger l'existence présente, ses dons, ses activités, la science et même l'art [1]. »

2. Dans cette curieuse, mais importante discussion, il ne sera pas inutile, après avoir lu l'*Institution*, d'écouter quelques sermons de notre Réformateur.

Voici comment, à différentes reprises, il explique au peuple que Dieu nous donne non seulement le strict nécessaire, mais le superflu; et qu'il nous le donne afin que nous en jouissions avec sobriété, mais en toute joie et sécurité de conscience :

« De tenir ceste rigueur et austérité si extrême qu'ont eu des phantastiques, qu'il nous faut contenter de nature, qu'il ne nous est point licite d'avoir ne verre ne gobelet, qu'il faut boire à sa main, ce sont des sottises. Mais quand nostre Seigneur se monstre libéral envers nous, regardons là. Il est dit au Psaume CIV que non seulement Dieu a donné aux hommes du pain et de l'eau pour la nécessité de leur vie, mais qu'il adjouste aussi bien le vin pour conforter, et pour resjouir. Quand nous voyons que Dieu de superabondant nous donne, outre la nécessité précise, plus qu'il ne nous faut, et bien ! jouyssons de sa bonté et cognoissons qu'il nous permet d'en user en bonne conscience, avec action de grâces. Il feroit bien venir le bled pour nostre nourriture, sans que la fleur précédast; il feroit bien aussi croistre le fruict sur les arbres sans fueille ne fleur. Et nous voyons que nostre Seigneur nous veut resjouir en tous nos sens, et nous a voulu présenter ses bénédictions en toutes sortes et en toutes les créatures [objets créés] qu'il nous offre pour en jouir [2]. »

« C'est un thrésor qui ne se peut assez priser, que cestuy-ci, que le pain et le vin soyent creus au monde, et les autres choses, comme les vestemens, qui sont pour servir à l'usage de l'homme, et les autres créatures [objets créés] dont il nous a donné le regard et l'ouye; que nous puissions jouyr de tout cela, pour dire : le monde est créé pour nous, et nostre Dieu ne veut point que nous soyons ici privez de rien qui soit, mais il nous a prouveu de toutes nos nécessitez, et se monstre si libéral envers nous que nous avons bien juste raison de le magnifier, et d'estre ravis en estonnement, voyans une telle bonté.... Les incrédules ne savent point à quel titre ils possèdent les biens qu'ils ont, mais ton Dieu a voulu que le monde t'appartienne de droit. Comme tous fidèles sont ses enfans, aussi ils sont héritiers de tous ses biens [3]. »

« Quant est de la nécessité de nature, que nous faudroit-il, sinon du pain et de l'eau? Or Dieu adjouste le vin pour conforter et resjouyr le cœur de l'homme,

1. Lobstein, *Die Ethik Calvins*, p. 110. — 2. *Sermons sur le Deutéronome Opera* XXVIII, p. 36. — 3. *Ibid.*, XXVI, p. 163. 164.

comme il est dit au Pseaume. Et puis on voit qu'il nous veut resjouyr en toutes sortes, quand il envoyera tant de choses en ce monde, qui sont pour délecter les hommes; ce sont autant de témoignages de la libéralité de Dieu, quand, non seulement il provoit à ce dont nous ne pouvons nous passer, mais qu'il y adjouste de superabondant beaucoup de biens qui nous servent de plaisir[1]. »

Parmi les plaisirs légitimes que Calvin spécifie, il y a les banquets, les festins entre amis : « Le festin de Nabal n'était pas en soi blâmable ; car la loi divine permet bien d'inviter des amis à un festin et de les traiter libéralement. Mais Nabal paraît avoir péché par excès.... Car la libéralité de Dieu envers le genre humain est telle qu'il nous fournit non seulement ce qui suffit à nourrir notre corps, mais encore ce qui concourt à l'abondance et à la joie (*jucunditatem*). Ainsi le vin est donné non seulement pour fortifier le cœur de l'homme, mais pour l'égayer (*exhilarandum*). » Il faut seulement user de ces biens de telle sorte que nous puissions toujours invoquer Dieu et le servir. « Enfin, que la gaieté (*hilaritas*), que la volupté (*voluptas*) que nous prenons du vin ne trouble pas le culte de Dieu.... Usons du vin et des autres choses créées, sobrement, avec tempérance, pour que, rassasiés par elles, nous recevions de nouvelles forces pour remplir notre vocation[2]. »

Calvin dit encore à propos des festins que les fils de Job se donnaient les uns aux autres : « Que les frères convinssent ensemble, mesmes qu'ils fissent bonne chère les uns avec les autres pour s'entretenir en amitié, Job ne condamne point cela.... Nous ne devons point avoir des scrupules, des superstitions.... Sommes-nous à table, mangeons pour estre réfectionnez, tout ainsi comme si Dieu nous appateloit.... La chose de soy estoit bonne.... Job cognoit que ses enfans font bien quand ils ont un tel recueil l'un à l'autre, et que c'est une chose louable[3]. »

En entendant Calvin nous parler ainsi d'abondance, de joie, de gaieté, de « l'hilarité et de la volupté » que l'on prend du vin, etc., ceux qui accusaient le Réformateur d'un affreux pessimisme ne vont-ils pas, au contraire, l'accuser de s'être enfui dans le troupeau d'Epicure ? Les deux calomnies se vaudraient. — Ecoutons encore : « Il n'y a celuy de nous qui n'appette de se resjouir; mais, cependant, nous ne cognoissons pas qu'elle est la vraye joye, et d'où c'est qu'il nous la faut prendre, et là où il nous la faut rapporter. Et voilà pourquoy la joye de ce monde est maudite par la bouche du Fils de Dieu. Malheur sur vous qui riez. Et comment ? Dieu veut-il que nous soyons tousjours en mélancolie ? Dieu est-il fasché et offensé quand nous avons quelque resjouissance ? Et où sont les passages où il est dit que Dieu ne demande sinon que les hommes se resjouissent et qu'il leur donne de quoy pour ce faire ? Car il ne se contente pas seulement de les nourrir et substanter, mais il leur donne de superabondant pour les resjouir.... Ainsi donc revenons à ce qui est dit en la loy : Tu t'esjouiras en la présence de ton Dieu.... On verra que les fidèles s'esjouissent

1. *Opera* XXVII, p. 108. — 2. *Homilia* in I Lib. Samuel. *Opera* XXX, p. 564, 565. — 3. *Sermons sur le livre de Job*. *Opera* XXXIII, p. 39, 41, 42.

mesmes en affliction.... Retenons ce qui est dit, c'est assavoir comme on se doit resjouir. Il est vray que nostre Seigneur nous donne matière et occasion de nous resjouir quand nous avons du pain à manger, et le vin pour boire, et les autres biens propres pour ceste vie. Car il y a de diverses sortes de ces largesses que Dieu nous envoye, comme quand il donne lignée à un homme, quand il luy envoyera des biens, qu'il le fera prospérer en d'autres choses semblables, voilà tousjours matière de resjouissance. Mais comment est-ce qu'il nous faut resjouir ? En la présence de nostre Dieu, comme nous avons allégué. Voulons-nous donc nous resjouir tellement que Dieu bénisse nostre joye et l'approuve, et que ce soit comme en sa présence ? Que nous regardions à Dieu [1]. »

Finalement, Calvin se pose précisément la question moderne du pessimisme proprement dit : la vie vaut-elle la peine d'être vécue ? Ou, comme il s'exprime lui-même : « est-il licite aux hommes de s'ennuyer de leur vie ? » Il répond : Les païens ont trouvé que c'était licite. Ils ont dit qu'on devait pleurer quand les enfants naissent.... Mais les chrétiens parlent autrement : « Nous avons l'Escriture saincte qui nous monstre que Dieu, nous mettant ici-bas, imprime en nous son image ; nous avons à recognoistre la noblesse et dignité qu'il nous a donnée par dessus toutes créatures. Quand il n'y auroit que cela, que Dieu nous forme à son image et semblance, qu'il veut que sa gloire reluise en nous, je vous prie, n'avons-nous point de quoy nous esjouyr et de quoy le magnifier ? D'avantage, cependant que nous avons au monde à boire et à manger, nous avons tesmoignage que Dieu est nostre Père. Car pourquoy est-ce que la terre produit substance ? Afin de nous nourrir : cela n'advient pas de fortune, mais c'est Dieu qui l'a ainsi ordonné. Et pourquoy ? D'autant qu'il se veut déclarer Père envers nous.... Ne devons-nous pas priser un tel bien, mesmes le pouvons-nous assez priser comme il le mérite ? — Or il y a encores plus, que Dieu nous veut exercer ici-bas en l'espérance de la vie céleste, qu'il nous en donne quelque goust, il nous y appelle, il veut estre servi et honoré de nous, afin que nous cognoissions que nous sommes siens, et qu'il nous a reçeus pour estre de sa maison et de sa famille. Quand donc toutes ces choses seront bien notées, n'avons-nous point lieu à magnifier la grâce qu'il nous a faite, quand il nous a ici mis au monde en ceste vie présente ? »

Sans doute, il y a « de quoy gémir et pleurer » dans cet « abysme de misères » où nous nous trouvons. Mais d'où viennent ces misères ? Les païens ne l'ont pas su. Nous le savons. Elles viennent du péché, et non de Dieu, qui n'avait pas été « chiche de ses biens ». Il nous faut donc soupirer, non point de ce que « nostre condition est si dure », mais de ce que « nous sommes adonnez à tant de vices [2]. »

Finalement, nous avons bien raison de célébrer le jour de notre naissance : « L'origine et la source de célébrer le jour de nativité, ça esté que les saincts Pères ont cognu que c'estoit bien raison de rendre grâces à Dieu, et que ce jour-là leur fust solennel, afin de s'induire à bénir Dieu.... Voici l'an qui est passé.

1. *Sermons sur le livre de Job. Opera* XXXIV, p. 470-47[illegible] — 2. *Ibid.* XXXIII, p. [illegible]

Dieu m'a amené jusques ici : je l'ay offensé en beaucoup de sortes, il faut que maintenant je luy en demande pardon ; mais surtout il m'a fait des grâces grandes, il m'a tousjours entretenu en l'espérance de salut qu'il m'a donnée ; il m'a délivré de beaucoup de dangers ; et ainsi il faut que je réduise cela en mémoire [1]. »

En conséquence, Calvin n'hésite pas à commenter les paroles de saint Paul : « Esjouissez-vous au Seigneur » (Philip. III, 1), et « Soyez toujours joyeux » (1 Thes. V, 16). Il parle de la « saincte joie » du chrétien, qui prend « tel contentement au seul goust de la grâce de Dieu, que toutes fascheries, solicitudes et ennuis nous soyent doux. » Et, soulignant la « rencontre de mots » (nous dirions aujourd'hui le jeu de mots) de S. Paul parlant de « circoncision » et de « concision » (ou coupure), il trouve cette « rencontre » de « bonne grace », et ajoute : « En quoy nous avons un exemple que le S. Esprit, en ses organes et instrumens, c'est-à-dire en ses serviteurs par lesquels il a parlé, n'a pas tousjours fuy les *rencontres joyeuses*, et de bonne grace en paroles ; en sorte toutes fois qu'il n'y eust point de plaisanterie indigne de sa majesté ». — La vraie « réjouissance » consiste en un « esprit tranquille et posé ». Alors, « si nous considérons ce que nous avons receu de Christ, il n'y aura aigreur de tristesse, toute grande soit-elle, qui ne soit addoucie et surmontée par la joye spirituelle. Car si ceste joye ne règne en nous, le royaume de Dieu n'est point en nous, ou, pour mieux dire, nous en sommes hors [2]. »

« Il importe donc, sachons-le bien, que même comme accablés de beaucoup de misères et de douleurs nous soyons toujours joyeux (*hilares*) et que, dans toutes les difficultés, nous surmontions cette tristesse par la joie spirituelle [3]. »

1. *Opera* XXXIII p. 145. — 2. *Commentaires. Philippiens* III. 1. *Thessaloniciens* V. 16. — 3. *Homilia* in I Lib. Samuel. *Opera* XXIX, p. 286.



CHAPITRE QUATRIÈME

Calvin et l'ascétisme.

I. 1. Une découverte. 2. Son histoire. 3. Le pessimisme et l'Evangile. 4. Enseignement eschatologique. 5. Enseignement intellectualiste. 6. Enseignement négatif. — II. L'ascétisme calviniste. 1. La thèse. 2. Le corps : tente, prison, etc. 3. Le corps : image de Dieu. 4. Propreté du corps. 5. Santé du corps. 6. Résurrection de la chair. 7. Le verdict de l'histoire. 8. La solution psychologique de l'antinomie.

I



E chapitre est une parenthèse qui doit être consacrée à la découverte faite en 1901 par le Lic. Martin Schulze, et d'après laquelle Calvin serait un simple épigone du monachisme et du néo-platonisme [1].

1. Il s'agit bien d'une découverte, car M. Schulze ne connaît que deux auteurs ayant indiqué son idée : le vieux de Wette, lequel s'est borné à une courte réflexion, et Pierson, le savant hollandais, qui n'est pas pour nous un inconnu (voir *Jean Calvin*, II, p. 725), mais dont les exagérations critiques, et l'opposition aveugle au calvinisme ne sont pas de nature à beaucoup recommander les thèses paradoxales. — Quoi qu'il en soit, voici comment M. Schulze s'exprime : « Calvin différait de Luther en ce que pour lui, Calvin, le salut était essentiellement un sujet d'attente, et qu'ainsi les rapports avec le monde prenaient une tournure ascétique (*Wendung ins Asketische*) [2]. — En conséquence : 1° *monachisme catholique* : « D'après tout cela il faut le dire : Calvin n'a pas, en principe, surmonté l'idéal monacal de la vie.... Il n'est pas arrivé à une estimation positive de la vie.... La tâche propre de la vie du chrétien réside dans sa vocation de mourir au monde.

1. Lic. theol. Martin Schulze, *Meditatio futuræ vitæ* : Ihr Begriff und ihre herrschende Stellung im System Calvins. Ein Beitrag zum Verständniss von dessen Institutio, 1901. Et : *Calvins Jenseits Christentums* in seinem Verhältniss zu den religiösen Schriften des Erasmus, 1902. — 2. M. Schulze, p. 1.

Cette tâche, il est vrai, a chez Calvin un sens infiniment plus profond, et par conséquent l'effort pour la remplir est beaucoup plus pur que dans le monachisme[1]. » — Et 2° *platonisme* : « La conception de la vie, selon Calvin, ressemble à s'y méprendre à celle tracée ici essentiellement d'après le Phédon. L'accord va, comme je l'ai montré, jusque dans le détail des expressions et de l'exposition[2]. »

Nous renvoyons le lecteur aux textes cités, dans les chapitres précédents ou suivants, et nous ne croyons pas nécessaire de nous livrer à une très longue réfutation de la thèse de M. Schulze. — Sans doute l'érudition de ce savant est remarquable. Mais elle finit, nous semble-t-il, par être un échantillon de cette exégèse, qui, à force de considérer certains arbres ou certaines feuilles, n'aperçoit plus la forêt.

Toutefois, vu la place que cette thèse occupe dans la théologie moderne en Allemagne, nous avons besoin de préciser certains points essentiels.

2. En effet, — et c'est notre première réflexion, — la découverte de M. Schulze est beaucoup moins nouvelle qu'il ne le croit, et en réalité la thèse de M. Schulze n'est que la thèse de Ritschl : « Dans la mesure où l'idéal du calvinisme est anticatholique, il est dû à l'instigation de Luther; dans la mesure où il s'éloigne de Luther, il est revenu à l'idéal des Franciscains... à l'idéal des Franciscains et des Anabaptistes. » Et Ritschl insiste sur la tendance monacale de l'ascétisme calviniste : « rapprochement, qu'on ne peut méconnaître, avec la fuite monacale du monde, » ce qui est prouvé par l'exemple de l'Egypte, puis de la Gaule, puis de la France. Dans le tempérament français il y a un instinct de servilité, tandis que dans le tempérament allemand il y un instinct de liberté. « C'est en cela que les concitoyens de ce Français (Calvin) se distinguent des Allemands[3]. » — Voilà !

3. Mais revenons à M. Schulze lui-même.

Calvin aurait enseigné le pessimisme. Qu'est-ce que le pessimisme ? Il faudrait peut-être tout un opuscule pour le définir. Que telle ou telle pensée de notre Réformateur ressemble à telle ou telle pensée dite pessimiste ; que, d'une façon générale, les circonstances terribles, les persécutions épouvantables, au milieu desquelles vivaient notre Réformateur et nos pères du seizième siècle, les aient forcés à voir dans la vie présente beaucoup de tristesses et de douleurs, nous ne le nierons pas. Mais qu'est-ce que cela prouve ? N'y a-t-il pas un pessimisme chrétien, biblique et même évangélique ? et ce pessimisme empêche-t-il le christianisme d'être une doctrine d'optimisme, la doctrine du plus grand et du seul véritable optimisme que le monde connaisse ? — « *Heureux* ceux qui *pleurent*.... *Heureux* ceux qui ont *faim et soif*.... *Heureux* ceux qui sont *persécutés*....

1. M. Schulze, p. 18. — 2. *Ibid.*, p. 81. — 3. Albert Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, 1860, I, p. 76, p. 75. Ritschl avait publié le premier chapitre de cet ouvrage déjà en 1877, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1er juillet 1877, I, p. 1 et ss.

Et, après ces paroles et d'autres du Christ lui-même, tout lecteur du Nouveau Testament ne peut-il pas spontanément citer autant de textes que l'on voudra, — paroles de saint Paul, paroles de saint Jean, sur le Renoncement, sur la Croix et sur la Méditation de la vie à venir ? « Nous gémissons, dans cette tente, désirant avec ardeur d'être revêtus de notre habitation céleste. » (2 Cor. V, 2.) — « Nous sommes citoyens des cieux, et c'est de là que nous attendons notre Sauveur. » (Philip. III, 20.) — « Christ est ma vie et la mort m'est un gain... Je suis pressé des deux côtés, mon désir étant de partir et d'être avec Christ, ce qui est de beaucoup le meilleur. » (Philip. I, 21, 23.) — « Oubliant ce qui est derrière moi, je m'élance vers ce qui est devant moi, je cours vers le but, pour obtenir le prix de la vocation céleste de Dieu en Jésus-Christ. » (Philip. III, 14.) — « Nous ne regardons pas aux choses visibles, mais aux invisibles ; car les choses visibles ne sont que pour un temps, mais les invisibles sont éternelles. » (2 Cor. IV, 17, 18)[1].

On pourrait du reste se borner à montrer que, en bonne logique, l'ascétisme catholico-romain ne saurait trouver place dans le protestantisme de la Réformation. Car l'ascétisme du moyen âge suppose une opposition entre la nature et la grâce, et la Réformation nie cette opposition. Pour la Réformation, ce qui est opposé à la grâce, ce n'est pas la nature, c'est le péché. Grande différence[2] !

Le catholicisme-romain estime que la grâce (*gratia excitans*) élève nos facultés non pas seulement moralement (*moraliter*), mais physiquement (*physice*). Il y a ici quelque chose qui dépasse tout l'ordre naturel (*totum ordinem naturalem transcendens*). La grâce infuse (*infusa*) produit cet effet d'une façon encore plus forte et nous élève complètement dans l'ordre surnaturel (*supranaturalis*). Et si la grâce a pour effet d'élever (*ut elevet*) et de guérir (*ut sanet*), c'est le premier effet qui est le principal (*munus elevandi est principale*). La Réformation a précisément rejeté cette mystique néo-platonicienne, et, dans sa dogmatique, l'opposition physique entre le naturel et le surnaturel fait place à l'opposition morale entre le péché et la grâce. L'image de Dieu en l'homme n'est point un *donum superadditum*, c'est une partie de sa nature. Il s'agit non pas de mu-

1. On n'est pas étonné d'arriver à constater que, pour nos critiques de l'ascétisme calviniste, l'apôtre saint Paul se trouve être, en définitive, le premier docteur catholique et le véritable fondateur du romanisme au moyen âge. La Réformation fait partie du moyen âge, parce que le moyen âge commence avec saint Paul et l'épître aux Romains. — Mais est-il possible de séparer saint Paul et saint Jean du Christ des Synoptiques? Nos quelques citations montrent que non, et les représentants les plus hardis de la critique négative l'avouent. Un de ces critiques (on pourrait en citer d'autres) a dit dernièrement : « Il fallut remonter à l'Evangile primitif, à celui qu'aucun théologien n'a jamais vu, car il n'a jamais été écrit, mais qu'on proclamait la seule source pure du vrai christianisme, du christianisme de Jésus, de ce Jésus dont les savants savent si peu de choses, dont ils savent surtout qu'il n'était guère ce que les écrivains bibliques prétendent qu'il était, et qu'il n'a pas dit ni fait ce qu'ils racontent qu'il aurait fait et dit..., de ce Jésus qui a cependant eu dans son cœur, dans son âme, on ne sait où, un point caché qui est à considérer comme le siège du vrai christianisme ». (Résumé d'une conférence faite en 1909, au Congrès de la *Fédération nationale des Libéraux*, par M. le professeur G. B. Forster, de l'Université de Chicago.)

2. Bavinck, III, p. 471.

tiler ou de transformer la nature, mais de la restaurer[1]. — Et l'on a pu dire de « l'ordre du salut » selon la Réformation : « L'union harmonique entre ce qui est individuel et ce qui est social, entre ce qui est religieux et ce qui est moral, entre ce qui est mystique et ce qui est éthique, est l'avantage distinctif de cette [illegible]

Ou bien l'enseignement le plus apostolique, le plus évangélique, est néo-platonicien et monacal ; ou bien l'enseignement de Calvin n'est ni néo-platonicien, ni monacal ; il est seulement et authentiquement apostolique et évangélique.

4. On précise : l'enseignement de Calvin est pessimiste, parce qu'il est eschatologique. *Eschatologique*[3] ! Un des grands mots de la théologie actuelle, et équivoque. Veut-il dire que la félicité du salut existe *seulement* dans l'autre vie (cela pourrait être pessimiste) ; ou bien que, tout en étant complète dans l'autre vie seulement, la félicité du salut *commence* à être notre partage dès cette vie (cela ne saurait être pessimiste) ?

En tout cas, c'est cette seconde opinion qui est celle de Calvin. Il écrit : « Quant à nous, *desjà* en ce pélerinage terrien (*in hac quoque terrena peregrinatione*), nous cognoissons quelle est la félicité unique et parfaite (*nota est unica et perfecta felicitas*), mais en telle sorte qu'il faut qu'elle enflambe [la traduction exacte de Calvin est : « cette félicité qui enflambe »] journellement de plus en plus nos cœurs à la désirer (*sui desiderio*), jusques à ce que nous soyons rassasiez de la plene possession d'icelle (*donec plena fruitio nos satiet*)[4]. » — Il est vrai que pour Schulze, d'après ce texte, il y aurait ici, sur cette terre, seulement connaissance abstraite du bonheur parfait, et, seulement dans le ciel, possession : « Nous ne le connaissons que comme but dans l'au delà (*jenseitige Ziel*), pour lequel notre désir doit de plus en plus s'enflammer, et non comme objet de jouissance présente[5]. »

Cette violente exégèse est absolument contraire à toute la conception anti-abstraite de Calvin. Mais il y a plus, et Calvin a pris soin de répéter ailleurs cette même phrase en l'expliquant clairement : « Nous commençons (*incipimus*) yci à *gouster* la douceur de sa bénignité en ses bénéfices (*divinæ benignitatis suavitatem delibare*), à ce que notre espoir et désir soit incité à appéter la *plene* révélation (*quo spes ac desiderium nostrum acuatur ad plenam ejus revelationem expetendam*)[6]. »

Aussi bien M. Schulze est-il obligé de constater l'existence de beaucoup de

1. Bavinck, *Ibid.*, p. 474-479 : textes empruntés à deux Dogmatiques catholiques, celles de Heinrich et de Pesch. — 2. Müller, *Symbolik*, p. 478, et n. 30.

3. « Bientôt revient cette idée eschatologique (*eschatologische Stimmung*) que nous avons jusqu'ici rencontrée. » Schulze, p. 37. — « Après tous les textes cités, il n'est plus besoin d'explication pour comprendre que la conception du plan du salut (*Heilsveranstaltung*) et la conception même du salut, chez Calvin, sont eschatologiques. » *Ibid.*, p. 48.

4. 1559. III, xxv, 2. — 5. M. Schulze, p. 8. — 6. III, ix, 3. Et encore : « Dieu nous veut exercer ci-bas en l'espérance de la vie céleste, *il nous en donne quelque goust.* » *Opera* XXXIII, p. 143, 144.

textes qui *semblent* contredire sa thèse : « Il est vrai, dit-il, que la définition de la foi ne contient aucune indication de la vie à venir.... Et plus d'un texte qui précède et qui suit semble contredire directement ce qui s'est imposé à nous[1]. » — La foi cherche Dieu ; la foi est certaine de Dieu. « Peut-on exprimer en termes plus beaux, la possession, la possession personnelle de Dieu, l'abandon confiant à Dieu, le sentiment qu'en lui on est en sécurité, en repos ? Y a-t-il là trace de l'idée eschatologique[2] ? » — Eh bien ! alors ? Ah ! voici : Calvin dit quelque part que la principale (*prœcipua*) sécurité réside dans la vie future.... donc eschatologie et pessimisme[3] !

5. L'enseignement de Calvin est pessimiste, parce qu'il est *intellectualiste*.

Schulze reconnaît bien que pour Calvin il ne s'agit pas « dans la foi d'un pur assentiment » (*nudus assensus*). Cependant, il parle encore de « schéma rationaliste[4] » ; et affirme avec insistance que, pour Calvin, la foi est d'abord affaire de l'intelligence (*illuminatio mentis*), et seulement en seconde ligne, « quoique inséparablement », affaire du cœur, certitude du cœur[5].

A supposer que ce que dit M. Schulze fût exact, le cœur étant « inséparable » de l'intelligence, pourrait-on parler d'intellectualisme[6] ? Au surplus, le lecteur sait ce qu'il faut penser de l'intellectualisme de Calvin.

6. L'enseignement de Calvin est pessimiste, parce qu'il est *négatif*. Schulze n'ignore pas que trois conceptions au moins, et de très grande importance, sont incompatibles avec le prétendu pessimisme païen et monacal attribué à Calvin : 1° la conception de la vie comme une vocation ; 2° la conception de la vie comme une préparation au salut, et 3° la conception de la résurrection de la chair. — Un mot, un seul suffit à M. Schulze pour se débarrasser de ces trois conceptions : négatif.

A propos de la première conception : « Calvin semble ici, au premier abord, faire une exception. Je pense à la haute valeur qu'il attribue à la vocation. » M. Schulze reconnaît même que, d'après Calvin, l'on peut seulement ainsi arriver à une organisation une de la vie. — Mais il n'en ajoute pas moins :

1. M. Schulze, p. 50. — 2. *Ibid.*, p. 51. — Devant une pareille façon de comprendre l'exégèse et la dogmatique, que faire ? Nous renvoyons le lecteur aux paroles de saint Paul et du Christ, déjà citées. — 3. *Ibid.*, p. 52. — 4. *Ibid.*, p. 68. — 5. *Ibid.*, p. 69.

6. Calvin (dans un passage déjà cité) montre que les philosophes païens n'ont pas su ce qu'était la « rénovation d'entendement » ; il leur reproche d'avoir déféré à la raison seule le gouvernement de la vie. A cet intellectualisme, à ce rationalisme païen, Calvin oppose le plus profond et le plus réel mysticisme chrétien, celui qui remplace la raison individuelle par le Saint-Esprit, et demande à l'homme de ne plus vivre lui-même, mais de laisser Christ vivre en lui. (III, VII, I.) — Eh bien ! c'est justement ce passage que M. Schulze invoque pour montrer que Calvin est platonicien, humaniste, etc. Comment ? En réfutant les philosophies païennes, Calvin se sert de l'expression « philosophie chrétienne ». En voilà assez ! Calvin est disciple d'Erasme !... « Calvin oppose occasionnellement sa « philosophie chrétienne » avec son principe du Saint-Esprit à toute autre philosophie, celle-ci étant inspirée par la raison. Mais là même, l'absorption (*Subsumirung*) du christianisme par l'idée de la philosophie trahit l'origine intellectuelle de l'homme [c'est-à-dire de Calvin]. Il rappelle la « philosophie chrétienne » du grand humaniste, dont la conception n'était pas inconnue à Calvin, d'Erasme. » Schulze, p. 88.

« C'est une simple indication, et si l'on y regarde de plus près, on constate que Calvin ne considère la vocation que d'un point de vue essentiellement négatif[1]. » Il s'agit de poser des limites, des barrières, etc.

A propos de la seconde conception : « Les explications de Calvin, reconnaît M. Schulze, montrent qu'il sait bien faire quelque chose de cette vie. Devant son âme se dresse un but infiniment haut, un but duquel, ici du moins, il s'efforce dans la mesure du possible de se rapprocher : la mort complète de la chair, la seigneurie de l'esprit de Dieu sur l'homme.... Pas de découragement!... En vérité, ici souffle un esprit vif, agressif, sans crainte. La vie a cependant un sens : il faut savoir s'en servir pour l'éternité[2]. » — Tout « cela est vrai », répète M. Schulze. « Et cependant, continue-t-il, on se tromperait si l'on voulait penser que la conception de la vie, et que l'opinion sur la vie est devenue tout autre au fond (*grundsätzlich*).... C'est quelque chose d'essentiellement *négatif*[3]. »

II

1. Il nous faut insister un peu plus sur le dernier reproche par lequel Schulze compte établir le pessimisme calviniste, c'est que Calvin enseigne un *ascétisme platonicien*.

« Ce *μελετᾶν ἀποθνήσκειν*, auquel tout porte le disciple de la sagesse, consiste, d'après Platon, particulièrement, à s'abstenir de tous les désirs et plaisirs du corps, et d'une manière générale de toutes les vives émotions, soit de joie, soit de douleur, soit de crainte. En particulier, Platon signale à plusieurs reprises l'amour des biens et de l'honneur, et l'angoisse de perdre ceux-là ou celui-ci, comme quelque chose d'incompatible avec la dignité du philosophe, parce que tout cela repose sur l'amour du corps. De même en est-il du plaisir du manger et du boire, de l'estime des vêtements, des ornements. Tout cela est à mépriser, dans la mesure où tout cela n'est pas absolument nécessaire. De même et d'une façon générale, il faut mépriser le corps[4]. »

Ce paragraphe fait partie de trois ou quatre pages qui se terminent ainsi : « La conception de la vie de Calvin ressemble, au point de ne pas s'en distinguer, à la conception ici esquissée essentiellement d'après le Phédon. L'accord va, comme je l'ai montré, jusque dans le détail des expressions et de l'exposition[5]. »

Or, à notre avis, ce paragraphe destiné à montrer la ressemblance entre le calvinisme et l'ascétisme platonicien en montre la différence irréductible et l'intime contradiction. A chaque affirmation de Platon, on peut opposer une négation formelle de Calvin. Nous prions le lecteur de se rapporter aux textes cités dans le chapitre précédent.

2. M. Schulze appuie sur certains mots. « Calvin, dit-il, aime particulièrement la comparaison du corps avec une tente (rapidement dressée) ou même

1. M. Schulze, p. 17. — 2. *Ibid.* p. 10, 11. — 3. *Ibid.*, p. 12. — 4. *Ibid.*, p. 78, 79. — 5. *Ibid.*, p. 81.

avec une prison (au lieu de *carcer*, il y a aussi *ergastulum*)[1]. » C'est vrai. — Il est vrai aussi que Calvin voit dans la délivrance du corps une condition de la délivrance complète du péché. « Il nous reste tousjours beaucoup d'infirmité, ce pendant que nous sommes encloz en nostre corps mortel (*mole corporis nostri*)[2]. » — « Ce pendant que nous habiterons en ceste prison de nostre corps (*in carcere corporis nostri*), il nous fauldra tousjours et sans cesse combatre avec la corruption de nostre nature[3]. » — Mais ne sont-ce pas là précisément les mots et les pensées de saint Paul ? « Le bien n'habite point dans ma chair. » (Rom. VII, 18.) — « Je suis charnel, vendu et asservi au péché.... Je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais.... Je trouve en moi cette loi : quand je veux faire le bien, le mal est attaché à moi.... Misérable que je suis ! Qui me délivrera de ce corps de mort ? » (Rom. VII, 14-24.)

Encore une fois, Calvin est paulinien ; voilà tout.

Il se sert aussi d'une comparaison pour montrer que nous apercevons « de loing, obscurément, » la face de Dieu, bien que par la foi nous ayons « une cognoissance évidente de sa volonté. » C'est, dit-il, « comme si quelqu'un estant encloz en basse prison n'avoit la clarté du soleil que obliquement et à demy, par une fenestre haute et estroicte ; il n'auroit pas la veue du soleil plene n'a délivre, touteffois il ne laisseroit pas d'avoir la clarté certaine[4]. » — Mais encore une fois ne sont-ce pas là les idées propres de saint Paul ? « Aujourd'hui nous voyons comme dans un miroir, confusément, alors nous verrons face à face. » (1 Cor. XIII, 12, et 2 Cor. III, 18.) En effet, les miroirs d'alors ne donnaient qu'une réflexion affaiblie, plus ou moins confuse. — Et pourquoi est-il nécessaire de penser à la *caverne* de Platon devant laquelle l'homme voit passer des ombres, des fantômes ?

A vrai dire, M. Schulze a oublié de noter le mot le plus méprisant dont Calvin se sert pour désigner le corps. Il vient plus d'une fois dans ses sermons, où Calvin s'efforce de frapper à grands coups de marteau, comme il le dit souvent, sur les âmes dures de ses auditeurs : « Nous sommes enveloppés de nos corps, dit-il, qui ne sont que charongnes[5]. »

Mais précisément, comme le nageur se laisse aller jusqu'au fond pour s'élancer, d'un vigoureux coup de pied, et remonter à la surface, de même Calvin, après être descendu jusqu'au fond du mépris, d'un bond remonte à la glorification de ce même corps. Et c'est là ce que l'on oublie. Charognes, oui ! mais aussi temples du Saint-Esprit ! « Nos corps, dit-il, combien qu'ils soyent povres charongnes, ils ne laissent pas d'estre temples du S. Esprit, et Dieu veut y estre adoré.... Nous sommes les autels ausquels il est adoré, en nos corps et en nos âmes[6]. »

Et s'il est vrai que personne n'a plus abaissé le corps, il faut reconnaître que personne ne l'a plus exalté.

1. Schulze, p. 7. — 2. Br, p. 85. III, III, 14. — 3. Br, p. 309. III, III, 20. — 4. Br, p. 195. III, II, 19.
5. *Sermons sur le livre de Daniel. Opera* XLI, p. 459.
6. *Sermons sur le Deuteronome. Opera* XXVII, p. 19, 20.

3. Mais des mots, passons aux idées. Nous avons vu précédemment que l'image de Dieu n'est pas seulement dans notre âme, elle est aussi dans notre corps : dans notre âme avant tout, et surtout, mais dans notre corps aussi, au moins en quelque mesure.

M. Schulze semble le nier. Quand après avoir dit que, d'après Calvin, « l'image de Dieu a son siège propre (*eigentlichen*) dans l'âme, » ce qui est exact (Calvin écrit : *propria sedes*, et encore : *primaria sedes*), il ajoute que, d'après Calvin, « Osiander, qui l'étend aussi au corps, mêle le ciel et la terre [1]. » C'est inexact. Ce que Calvin reproche à Osiander ce n'est pas de mettre l'image de Dieu dans l'âme *et* dans le corps, c'est de la mettre « confusément (*promiscue*) tant au corps qu'en l'âme (*tam ad corpus quam ad animam*). » Car lui-même, Calvin, la met dans les deux, mais pas confusément, ni autant. L'image de Dieu, écrit-il, « se voit en ces marques apparentes », extérieures de notre forme corporelle, et il n'y a en l'homme « nulle partie, jusqu'au corps mesme, en laquelle il n'y ait quelque estincelle luisante » de cette image divine [2].

4. Aussi bien, tandis que l'ascétisme, au sens exact, aboutit au dédain du corps, le calvinisme aboutit à un soin tout particulier du corps, ce temple de l'Esprit.

Le calvinisme fait au fidèle un devoir strict de la propreté et de la santé, dirais-je. Tout au moins est-ce un devoir strict pour le fidèle de faire tout ce qu'il peut pour que son corps soit propre et sain.

Le corps du fidèle doit être propre : « Dieu nous fait la grâce d'habiter au milieu de nous ; apprenons donc de cheminer en telle pureté et de corps et d'âme, que principalement les âmes soyent purifiées de toutes meschantes pensées et affections ; et puis, que les corps soyent aussi maintenus en telle honnesteté que nous ne soyons point endurcis, pour faire beaucoup d'ordures devant les hommes, et que nous n'ayons nulle honte ; car cela seroit pour nous faire mettre en oubli le service que nous devons à Dieu [3]. »

Dans le calvinisme, il n'y a pas de place pour les saint Labre, de pouilleuse réputation. Et les peuples calvinistes, les Hollandais et les Ecossais, sont des modèles de propreté.

1. Schulze, p. 66.

2. 1559. I, XV, 3. — On peut voir que Calvin a sensiblement modifié son langage, et même son idée, quand on compare le texte de l'*Institution* (1559) et le texte de la *Psychopannychia* (avant 1542). « Le corps, auquel combien qu'une œuvre admirable de Dieu apparoisse par dessus tous autres corps créez, toutesfois on n'y voit point reluire aucune image de Dieu. » (*Opera* V, *Psychopannychia*, p. 180. *Opuscules*, p. 8.) — « Afin que nul ne constituast ceste image en la chair de l'homme, Moyse récite que le corps a esté premièrement formé du limon de la terre, en sorte toutesfois qu'il ne représentoit aucune image de Dieu. Puis après il dit, que respiration de vie a esté adjoutée à ce corps formé de la poudre de la terre afin que lors premièrement l'image de Dieu commençoit à reluire en l'homme, quand il seroit accompli en toutes les parties. » (*Ibid*, p. 181. *Ibid*, p. 8.) — « Je veux obtenir seulement ceci que l'image de Dieu est hors la chair.... Rien ne peut porter l'image de Dieu, sinon l'Esprit, comme de fait Dieu est esprit!... Ceste image de Dieu en l'homme ne peut avoir son siège en l'homme, sinon en l'Esprit. » (*Ibid.*, p. 181, 182. *Opuscules*, p. [illegible])

3. *Sermons sur le Deuteronome. Opera* XXVIII, p. 101.

5. Le corps du fidèle doit être, autant que cela dépend de lui, sain, c'est-à-dire dispos « au service de Dieu et de son Eglise. » Il faut faire tout ce qui est « propre et utile » à ce but. Il faut soigner, fortifier son corps. Et le fameux adage : *Mens sana in corpore sano*, reçoit un sens chrétien. Saint Paul recommande à Timothée de boire un peu de vin. Or saint Paul parle au nom de Dieu: « Dieu nous aime tant qu'il ha le soin de nostre nourriture,... qu'il ha le soin de nos corps. » Il faut donc se garder « d'une austérité trop grande, car Dieu ne veut point que les hommes se tuent d'eux-mesmes, » comme il faut se garder d'être « gourmans pour nous crever et pour opprimer nos forces et vertus[1]. » « Il faut revenir au moyen [à la voie moyenne] ou médiocrité, qu'on appelle, car c'est là où gist la droite vertu[2]. »

« Il nous sera bien licite et permis de songner nos corps; et Dieu n'est pas si austère envers nous qu'il ne vueille qu'un chacun regarde ce qui luy est propre pour sa santé, que nous n'usions des commoditez qui nous sont mises entre mains[3]. »

Si nous sommes malades, il nous faut user « des remèdes qui nous sont offerts[4]. » Dieu « veut que nous en usions; c'est un orgueil diabolique de nous en vouloir abstenir[5]. »

Il est donc « décent à un apostre de Jésus-Christ d'exhorter un homme à boire du vin ? » Parfaitement. « En tout et partout, jusques au boire et au manger, Dieu veut que nostre vie soit réglée, afin qu'en usant de ses créatures [choses créées] nous le puissions servir, que nous soyons propres pour bien faire. »

Ainsi nos corps, maintenus dans la propreté et dans la piété, dans la joie et dans la santé, atteindront leur maximum de force pour le service de notre âme et de Dieu. Et on comprend pourquoi le corps du calviniste, — non moins que son âme, — a été propre à la conquête du monde moderne par tous les efforts intenses du commerce et de l'industrie, dans l'ancien et dans le nouveau monde.

6. Nous voilà déjà assez loin de l'ascétisme platonicien. Voici qui nous en éloigne plus encore : la croyance à la résurrection des corps.

Cette résurrection des corps a été complètement inconnue des philosophes païens, remarque Calvin : « Laquelle chose non seullement est difficile à croire, mais du tout incrédible, si nous la voulons estimer selon la raison humaine. Pourtant combien que plusieurs philosophes n'ayent point du tout esté ignorans de l'immortalité de l'âme, toutesfois il n'y en a pas un seul lequel ayt eu le moindre pensement du monde de la résurrection de la chair[6]. » — Et cependant

1. *Sermons sur la première à Timothée*, *Opera* LIII, p. 536. — 2. *Ibid.*, p. 533. « L'homme doit avoir soin de sa santé tant qu'il luy est possible, et non tant pour le regard de soy, que pour s'appliquer à bien faire. » *Ibid.*, p. 534. — 3. *Ibid.*, *Opera* LIII, p. 575. — 4. A propos de la médecine, voir *Jean Calvin*, III, p. 689. — 5. *Opera* LIII, p. 537. — 6. Bf, p. 293. — Ce chapitre est presque tout nouveau dans l'édition de 1559. La phrase, que nous venons de citer, y est modifiée comme suit : « Combien que plusieurs des

cette doctrine est capitale : « L'importance de la chose doit bien aiguiser nostre étude : car ce n'est pas sans cause que S. Paul remonstre que, si les morts ne ressuscitent, tout l'Evangile n'est que fumée et mensonge [1]. »

Calvin écarte également la pensée de ceux qui soutiennent qu'après la mort l'âme n'aura pas de corps, et de ceux qui soutiennent qu'elle en aura un autre (tout à fait autre) que notre corps actuel : « L'erreur de ceux qui imaginent que les âmes ne reprendront point les corps desquels elles sont à présent vestues, mais qu'il leur en sera forgé de tout nouveaux, est si énorme, que nous le devons tenir comme un monstre détestable. » — On fait une objection : « La chair, dit-on, est souillée d'immondicité. » Calvin répond : Comme « s'il n'y avoit nulle souillure aux âmes ! » Si donc l'objection ne porte pas contre l'âme, elle ne porte pas contre le corps.

D'abord nos corps sont les temples de Dieu : « Ce seroit chose trop absurde que les corps, lesquels Dieu s'est dédiez pour temples, tombassent en pourriture sans espérance de résurrection. » — Ensuite « nos corps sont membres de Jésus-Christ [2]. » — « Ce qui doit estre accomply en tous les membres, selon l'ordre et degré d'un chacun, a esté commencé au chef [3]. » — Enfin : Dieu demande que nos « langues, » nos « mains » le célèbrent. S'il fait « un tel honneur à nos corps, quelle rage est-ce à un homme mortel de les réduire en poudre, sans espérance qu'ils doyvent estre restaurez ? [4] » — « Il n'y auroit nul propos que le corps de S. Paul, auquel il a porté les marques de Jésus-Christ [5] et auquel il l'a magnifiquement glorifié, fust privé du loyer de la couronne. »

De fait, conclut Calvin, « il n'y a article si bien liquidé en l'Escriture que cestuy-ci, c'est que nous ressusciterons en la chair que nous portons [6]. » « J'ay honte d'employer tant de paroles en une chose si claire [7]. » Seule l'incrédulité est mère d'une opinion contraire, et fait paraître « incroyable qu'une charongne, qui aura esté consumée de longtemps en pourriture, recouvre son état premier [8]. »

De nouveau M. Schulze est bien obligé de reconnaître « qu'il y a une réelle différence entre l'eschatologie de Calvin et celle de Platon, à savoir que Calvin veut attacher cependant une grosse importance à la résurrection [9]. »

Mais ce fait capital ne gêne pas plus M. Schulze que tous les autres qu'il a constatés et éliminés : c'est une contradiction inconsciente de plus, et voilà tout ! « Calvin, dit M. Schulze, pendant qu'il insiste si énergiquement n'a pas du tout conscience, que cela ne cadre pas avec son peu d'estime (*Abschätzung*) de ce corps, et même dans son état primitif [10]. » — Calvin pagano-platonicien a tout simplement trouvé la doctrine de la résurrection des corps dans la Bible. Il l'a

Philosophes ayent maintenu l'immortalité des âmes, la résurrection de la chair a esté approuvée de bien peu. » 1559. III, xxv, 3.

1. 1559. III, xxv, 3. — 2. *Ibid.* 7. — 3. *Ibid.*, 3. Il n'y a pas ici une simple preuve externe, scripturaire ; il y a une preuve très interne, organique. « Parquoy il nomme cest Esprit, Vie, quand il habite en nous, pour ce qu'il nous est donné à ceste fin de vivifier ce que nous avons de mortel. » *Ibid.* — 4. *Ibid*, 7. — 5. 1559. III, xxv, 8. — 6. *Ibid.*, 7. — 7. *Ibid.*, 8. — 8. *Ibid.*, 8. — 9. Schulze, p. 86. — 10. *Ibid.*

prise sans s'apercevoir qu'elle contredisait tout son système. « Calvin la trouva dans la Bible, et cela suffisait [1]. » — Mais « personne ne se soustraira à l'impression qu'il y a ici quelque chose d'ajouté, et d'ajouté extérieurement, sur l'autorité de l'Ecriture.... Calvin, il est vrai, ne s'en est pas plus douté, ou s'est encore moins douté de ce mélange que d'autres docteurs de l'Eglise avant lui, qui avaient eu une même formation intellectuelle [2]. »

Nous ne contestons pas que Calvin n'ait étudié Platon. Il rappelle : « Platon dit quelquefois que la vie d'un philosophe est *méditation de mort* [3]. » — Mais Calvin n'intitule pas moins un de ses chapitres : « *Méditation de la vie* à venir. »

Les ressemblances de détail ne prouvent pas les ressemblances générales ; les ressemblances de forme, d'expression, n'empêchent pas les différences de fond. — L'austérité, le spiritualisme calviniste est aux antipodes de l'ascétisme platonicien.

Par ces citations de textes, selon nous, mal compris, par l'élimination, sous prétexte de contradiction inconsciente, des textes trop clairs, M. Schulze arrive à conclure qu'il y a dans le calvinisme « une diminution d'estime (*Unterschätzung*) de la tâche de l'homme dans le monde. » (Il est vrai qu'il se croit obligé de distinguer entre la tâche morale individuelle et la tâche humaine sociale. Et il accorde que le calvinisme a professé une estime exceptionnelle de la valeur de la moralité individuelle.) Il dit : « Quant au travail à opérer sur le monde, et quant à son contenu multiple, quelqu'un placé à ce point de vue ne peut pas s'en préoccuper beaucoup [4]. » Ailleurs il parle « de cet esprit qui est le mépris du monde, l'éloignement du monde (*Weltfremdheit*), l'amour seulement de l'au-delà [5].... »

Enfin : « Rien ne montre mieux la tendance à se détourner du monde (*den Welt abgewandten Charakter*) de la moralité au sens de Calvin, que la relation indiquée entre le chapitre « où il est traitté de renoncer à nous-mesmes, » et celui où il est parlé « de souffrir patiemment la croix, » et celui sur « la méditation de la vie à venir ».... Comme théâtre de notre préparation morale au ciel, cette vie, en elle-même méprisable, avait une valeur. Mais cette préparation morale devient une habitude de mépris pour la vie (naturellement considérée en elle-même), et une habitude d'effort vers la vie à venir. Cela signifie : Cette vie a cette importance que, en elle, nous nous détachions d'elle, et vivions pour la vie à venir. Ainsi le sérieux moral du christianisme calviniste ne triomphe pas de l'état d'âme qui désire la mort (*die Stimmung der Todessehnsucht*). Au contraire, cet état trouve ici une nouvelle nourriture [6]. »

7. En vérité, si cette conclusion de la vie chrétienne calviniste est contraire à quelque chose, c'est bien moins encore, si possible, aux paroles, aux idées, aux conceptions de Calvin, qu'à la réalité de tous les faits, de toute l'histoire. Et ce n'est pas sans un grand étonnement que l'on voit un savant, grâce à toutes les

1. Schulze, p. 86. — 2. *Ibid.*, p. 88. — 3. Br, p. 309. III, III, 20. — 4. Schulze, p. 16, 17. — 5. *Ibid.*, p. 19, 20. — 6. *Ibid.*, p. 13, 14.

subtilités et à tous les tours de force de l'exégèse, en arriver paisiblement, dans le demi-jour de son cabinet, à des affirmations contre lesquelles protestent, au grand soleil de la vie, des siècles et des peuples entiers. Le calviniste perdu dans les nuages de l'eschatologie ! paralysé par les chaînes de l'ascétisme ! Mais à ce compte personne n'est moins calviniste que le calviniste !

Non ! Le calviniste n'est pas l'homme qui se détourne, qui se retire du monde, c'est l'homme, au contraire, qui en prend possession, plus que tout autre homme ; qui le dompte, s'en sert pour tous ses besoins ; c'est l'homme du commerce et de l'industrie, de toutes les inventions et de tous les progrès, même matériels [1].

8. Et cependant cette incroyable erreur n'est plus pour nous, — au point où nous sommes arrivé de nos études, — trop difficile à expliquer. Les critiques de notre Réformateur, se trouvant devant les antinomies que nous n'avons cessé de signaler, se bornent à choisir l'un des termes de l'apparente contradiction, et ne recherchent pas l'explication psychologique qui concilie ces deux termes, et fait de l'un la cause profonde de l'autre. Que de critiques ne comprennent pas comment la doctrine du serf-arbitre, poussée à l'extrême par les calvinistes, a précisément fait des calvinistes les fondateurs des libertés civiles et de la liberté morale ? C'est cependant un fait, vérifié par la contre-épreuve du pélagianisme, lequel, parti du libre-arbitre absolu, aboutit au complet esclavage moral et social. Nous l'avons vu. Eh bien ! à propos du *renoncement* à la vie et de l'*usage* de la vie, il se passe exactement ce qui s'est passé à propos du *serf-arbitre* et de la *liberté*. En dépit des apparences, l'un n'est pas la négation, mais l'un est la cause de l'autre.

Pour Calvin, en effet, le renoncement n'est pas une simple conception négative, la négation de l'égoïsme, comme le pense M. Schulze, qui s'épouvante de voir Calvin dépasser toute limite, et déclare que pour éviter un extrême « il tombe lui-même dans l'autre [2]. »

Loin de nous trouver ici en face d'une exagération plus ou moins réelle, nous nous trouvons en face d'un principe, d'une loi, de l'une des plus grandes lois du monde spirituel : *per crucem ad lucem !* Ce qui tantôt veut dire : par

1. Les protestations de plus en plus nombreuses semblent s'élever contre l'hypothèse de M. Schulze. Dans son étude, M. Lüttge corrige très souvent soit le sens, soit le commentaire des textes cités par M. Schulze. « La reproduction correcte de la doctrine de Calvin ne laisse apercevoir aucune tendance (*Fassung*) intellectualiste dans la notion de la foi, ni aucune indication (*Bestimmtheit*) eschatologique dans la notion de la justification » (Lüttge, p. 73). — M. Lüttge cite maints passages où Calvin parle du présent. Il montre que les mêmes reproches pourraient s'adresser à Luther. (*Ibid.*, p. 57 n. 1 ; p. 60.) — Et quant à la définition de la foi, il dit : « Sans compter que, pour préciser la notion de la foi, M. Schulze ne tient compte que du paragraphe où Calvin cherche à donner une sorte de définition, et laisse de côté une foule d'autres textes (*das sonstige reiche Material*), il me semble que même sa reproduction du paragraphe n'est pas exacte. » (*Ibid.*, p. 58.)

2. Calvin n'est point du tout aussi exagéré qu'on le dit. Il connaît les restrictions : « Nous ne sommes point nostres : oublions-nous doncques nous-mêmes, *tant qu'il sera possible* (*quoad licet*). » (Br, p. 789. III, VII, 1.) — « Cecy est aussi une grande vertu que, ayans *quasi* oublié nous-mesmes (*nostri pæne obliti*).... » (Br, p. 790. III, VII, 2.)

la servitude à la vraie liberté ! et tantôt : par le renoncement à la vraie possession, etc.

Cette loi a été formulée avec clarté et solennité par le Christ lui-même : « Celui qui voudra sauver sa vie la perdra, mais celui qui aura perdu sa vie *à cause de moi la trouvera.* » (Mat. XVI, 25 ; et Mat. XIX, 29 ; VI, 32.)

Même en laissant de côté toute intervention spéciale de Dieu, toute bénédiction miraculeuse, la loi psychologique reste aussi simple qu'incontestable. Renoncer, pour tout donner à Dieu et à ses frères, c'est être dans l'état religieux et moral le plus propre à assurer la liberté d'esprit, la sûreté de l'action, l'usage des moyens normaux, moraux. — L'égoïsme, les passions, les vices, ne sont pas les vrais moyens de dominer le monde, de tirer du monde ce qu'il contient. Ce qui domine le monde, c'est le calme, la possession de soi-même, la vertu. La matière ne tire rien de la matière. C'est l'esprit qui fait de la matière ce qu'il veut.

Celui qui cherche le monde, le perd. Celui qui le perd, à cause de Christ, à cause de Dieu, à cause du Bien, le gagne. — Celui qui ne renonce pas à soi-même n'est rien : il se perd dans tout ce qui n'est pas lui. Celui qui renonce à soi-même, à cause de Dieu et de ses frères, gagne sa personnalité, sauve son vrai moi, son moi supérieur, spirituel, moral. Celui qui renonce à son moi, pour mettre à la place de son moi, le bien, le Christ, Dieu lui-même, devient, comme Dieu, créateur dans tous les domaines.

Le prétendu pessimisme de Calvin a été, psychologiquement, la cause profonde et la garantie du réalisme calviniste, que l'histoire atteste.



CHAPITRE CINQUIÈME

La liberté chrétienne.

I. Calvin et Luther. — II. Le juste milieu. — III. La liberté et la loi. — IV. L'obéissance filiale. — V. L'indifférence des choses extérieures. — VI. Liberté et servitude. — VII. Les deux « régimes » ou « juridictions ».

I



ETTE parenthèse fermée, nous revenons à la simple exposition des idées de Calvin, et nous rencontrons le dernier caractère de la « vie chrétienne », à savoir : « la liberté chrétienne ». — La liberté chrétienne, spécifie Calvin, est « un accessoire (*appendix*) de la justification, » et, devant la dernière conséquence de cette grande doctrine, il s'écrie avec ravissement : « Le fruit de ceste doctrine est inestimable : combien que les mocqueurs de Dieu et gaudisseurs s'en mocquent en leurs plaisanteries, pour ce qu'estans hébétez en leur yvrongnerie spirituelle, ils se desbordent en toute énormité [1]. »

Luther a écrit un petit opuscule sur le même sujet : *Le livre de la liberté chrétienne* [2]. Et ces deux traités ont eu des sorts bien différents. Personne ne parle de celui de Calvin ; tout le monde parle de celui de Luther. Une grande revue américaine a dit récemment que toute la théologie morale du Réformateur français ne valait pas un mot seul du Réformateur allemand, à savoir le titre de son traité [3] ! — Une comparaison des deux opuscules sera instructive.

1. III, XIX, 1 (ajouté en 1559). — 2. *Le livre de la liberté chrétienne* du docteur Martin Luther avec l'épître dédicatoire au pape Léon X et une notice historique par Félix Kuhn, 1879.

3. « Quant à la reconstruction intellectuelle et philosophique de la morale (*of ethics*), le calvinisme n'a pas laissé autant de trace que ne l'a fait Luther par un seul mot : « la liberté de l'homme chrétien. » Thomas C. Hall : « Was John Calvin a Reformer or a Reactionary, » dans *The Hibbert Journal*, VI, 1, octobre 1907, p. 172.

II

La liberté chrétienne, « accessoire (*appendix*) de la justification, » nous en fait « comprendre la vertu [1] ». Et en effet elles sont inséparables comme la cause et l'effet. Notre justification est notre libération.

C'est naturellement la pensée fondamentale de Luther, dont le petit livre traite constamment les deux sujets, justification et liberté : « La foi en Christ est un incomparable trésor ; elle porte avec soi la délivrance [2]. » « Le chrétien est un homme libre et maître de toutes choses ; et c'est par la foi seule qu'il parvient à cette gloire [3]. » — On peut dire que le livre de la *liberté chrétienne* contient en résumé les matières que Calvin traite dans son chapitre sur la liberté chrétienne, et dans ses chapitres sur la justification par la foi, et même dans ses chapitres sur la vie chrétienne : la justification par la foi étant la cause, et tout le reste étant l'effet.

Cette liberté chrétienne, continue Calvin, a deux sortes d'adversaires : ceux qui n'ont jamais assez de liberté, et ceux qui ont peur d'en avoir trop. — Les premiers sont « les mocqueurs de Dieu et gaudisseurs, » qui « laschent la bride à leurs concupiscences. » Les seconds « pensent que tout ordre, toute modestie et discrétion des choses » risquent d'être « renversés ». — Selon son habitude, Calvin va indiquer le juste milieu « dans ce destroict » (*angustiis*) [4]. Exactement comme Luther qui, après avoir parlé des hommes tournant « la liberté chrétienne en licence » et des hommes cherchant leur salut « dans l'obéissance et la soumission aux cérémonies religieuses, » ajoute : « C'est avec une grande raison que saint Paul condamne ces deux opinions extrêmes et nous enseigne à marcher dans une voie moyenne [5]. »

III

Le premier point de la liberté chrétienne est celui-ci : la foi place le fidèle au-dessus de la loi.

Ici, surtout, on a l'habitude de croire à une opposition complète entre Luther et Calvin. Nous avons vu que, en effet, il y a entre eux une assez grande différence. Calvin maintient tout autrement que Luther la valeur permanente de la loi pour le chrétien.

D'autant plus remarquable est le fait que Calvin ne se croit pas moins en droit d'affirmer, tout comme Luther, que la justification par la foi libère — on comprend maintenant en quel sens — le chrétien de la terreur, de la crainte de la loi. Calvin dit même : de la loi.

Luther : « Le juste est au-dessus de toute loi [6]. » Et Calvin : « La première partie est que les consciences des fidèles, quand il est question de cercher

1. 1559. III, XIX, 1. — 2. *La liberté chrétienne*, p. 28. — 3. *Ibid.*, p. 41. — 4. Bᵇ, p. 707. III, XIX, 1. 5. *La liberté chrétienne*, p. 68, 69. — 6. *Ibid.*, p. 32.

asseurance de leur justification, se élèvent et érigent par dessus la loy et oublient toute la justice d'icelle. » — Il faut que nous soyons « délivrez d'icelle ; et tellement délivrez, que nous n'ayons nul esgard à noz œuvres. » — « Si les consciences veulent avoir quelque certitude, elles ne doyvent donner aucun lieu à la loy[1]. » — « Par la grâce de Dieu, les fidèles sont affranchiz (*manumissi*) de la loy, à ce que leurs œuvres ne soient plus examinées à sa reigle[2]. »

IV

La seconde partie de la liberté chrétienne consiste en ceci : délivrées du joug, de la « nécessité de la loi, » les consciences, qui ne sont plus « contrainctes,... obéyssent libéralement à la volunté de Dieu[3]. » — « Si estans délivrées de ce rigoureux commandement de la loy, ou plustost de toute la rigueur d'icelle, les povres âmes se voyent estre appellées de Dieu avec une doulceur paternelle, lors d'une alacrité et franchise de cœur elles suivront où il les vouldra mener. En somme, ceux qui sont captifs sous les liens (*jugo*) de la loy, sont semblables aux serfz, auxquelz les maistres ordonnent certaine quantité d'ouvrage pour chascun jour; lesquelz ne pensent rien avoir faict, et ne se oseroyent présenter devant leurs maistres, s'ilz n'ont achevé parfaictement tout ce qui leur a esté enjoinct. Mais les enfans, qui sont plus libéralement et doulcement traictez de leurs pères, ne craignent point de leur présenter leurs ouvrages rudes et à demy-faictz, et mesmes ayans quelque vice (*inchoata et dimidiata*, *aliquid etiam vitii habentia*), se confians que leur obéissance et bon vouloir sera agréable au père, encores qu'ils n'ayent faict ce qu'ilz vouloient. Il nous fault donc estre semblables aux enfans, ne doubtans point que nostre très bon et débonnayre père (*indulgentissimo patri*) n'ayt noz services pour aggréables, combien qu'ils soyent imparfaictz et vitieux (*quantulacunque*, *et quantumvis rudia et imperfecta*)[4]. »

Luther, avec son lyrisme mystique, compare l'union du fidèle et du Christ par la foi à un mariage. « Comment se faire une idée assez haute de ces divines épousailles ? Christ, l'époux céleste, s'unit à l'épouse indigente, à la créature souillée ; il la relève de sa misère, il la pare de ses biens. Comment ses péchés la perdraient-ils, puisque c'est sur lui qu'ils reposent maintenant et qu'ils s'évanouissent en lui ? Elle possède la justice de son époux, elle oppose avec confiance cette justice à la mort et à l'enfer[5]. » — Calvin lui aussi connaît cette « conjonction », cette « union sacrée » (*mystica unio*) ; pour lui aussi la foi au Christ est un mariage avec le Christ (*nos Christo copulat*)[6]. Sans doute, il n'est pas lyrique ; ce n'est pas son tempérament. Mais la vérité n'en est pas moins que tout l'admirable lyrisme de Luther ne produit pas de page plus profonde, dans sa simplicité, dans sa sobriété, que cette description du sentiment de liberté

1. BF, p. 708. III, XIX, 2. — 2. BF, p. 711. III, XIX, 6. — 3. BF, p. 709. III, XIX, 4. — 4. BF, p. 710. III, XIX, 5. — 5. *La liberté chrétienne*, p. 34-36. — 6. Voir plus haut.

enfantine, filiale, pleine de naïveté, d'ingénuité, éprouvée par l'enfant en face de l'amour de son père[1].

Le troisième point de la liberté chrétienne touche les choses « indifférentes », les choses « externes » : ici aboutit, ici se manifeste la liberté, avec tout le détail de ses conséquences[2]. Voici le principe : « La liberté chrestienne nous instruit de ne faire conscience devant Dieu des choses externes, qui, par soy, sont indifférentes, et nous enseigne que nous les povons ou faire ou laisser indifféremment[3]. » — Et voici le détail des conséquences, à propos desquelles Calvin et Luther vont s'accorder et comme se suivre de plus près encore, si possible : « Il est aujourd'huy advis à beaucoup de gens que nous sommes mal advisez (*inepti*) de esmouvoir disputation, qu'il soit libre (*de libero usu*) de menger de la chair, que l'observation des jours et l'usaige des vestemens soit libre, et de telz fatras, comme il leur semble. Mais il y a plus d'importance en ces choses [c'est-à-dire en la liberté de ces choses], que l'on n'estime communément. Car puis qu'une fois les consciences se sont bridées et mises aux liens (*in laqueum*), elles entrent en un labyrinthe infiny et en un profond abysme, dont il ne leur est pas après facile à sortir. Si quelqu'un a commencé à doubter s'il luy est licite d'euser de lin en draps, chemises[4], mouchouers[5], serviettes[6], il ne sera non plus asseuré s'il luy est licite d'user de chanvre ; à la fin il commencera à vaciller s'il peut mesmes user d'estouppes. Car il réputera en soy-mesme s'il ne pourroit pas bien menger sans serviette, s'il ne se pourroit pas passer de mouchouers. Si quelqu'un vient à penser qu'une viande, qui est un peu plus délicate que les autres, ne soit pas permise, en la fin il n'osera, en asseurance de conscience

1. Il vaut la peine de citer ici Köstlin, d'une manière générale si sage, si modéré, et dont le jugement a pour cela tant d'autorité : « Dans la conception de la vie morale, chez Calvin, ce qui prédomine, c'est un autre côté que chez Luther, bien que certains auteurs modernes soient ici tombés dans l'exagération.... Dans son chapitre sur la liberté chrétienne, Calvin insiste sur ce fait que le chrétien n'est plus sous l'oppression de la loi, que le joug de la loi est ôté, que le chrétien obéit librement. Cependant, dans cette description de la moralité chrétienne, il ne règne pas comme chez Luther *cet esprit libre et joyeux des enfants réconciliés avec le Père et vivant ici-bas dans l'amour*. Dans cette filialité, ce qui est souligné, c'est plutôt l'obéissance ; Dieu et le Christ sont présentés comme des exemples, et la vie chrétienne est surtout considérée comme un renoncement. » (Köstlin, *Studien und Kritiken*, 1868, p. 466.) — Nous le répétons : L'accent de la parole de Luther est autre que l'accent de la parole de Calvin. Et encore une fois il y a plus de lyrisme, plus de joyeux lyrisme chez celui-là que chez celui-ci. Mais précisément cet esprit libre (laissons de côté le mot joyeux) des enfants réconciliés avec le Père et vivant ici-bas dans l'amour (disons, si l'on veut, dans la pleine confiance de l'amour) que Köstlin ne trouve pas chez Calvin, est le sentiment que nous venons de constater.

2. Calvin définit et défend cette liberté dans ses *Commentaires* : « Le premier est de la jouissance et liberté des choses indifférentes ; l'autre est, de la modération de ceste liberté, asçavoir que l'usage d'icelle soit compassé selon la règle de charité. » (1 Cor. X, 25.) — « Il démonstre combien grand est le pris de ceste liberté, afin qu'ils ne la mesprisent point, comme chose de petite importance. Et certes c'est un bien inestimable, pour lequel il nous faut batailler jusques à la mort.... Plusieurs aujourd'huy disent que nous sommes outrageux, quand ils nous voyent maintenir si asprement la liberté de la foy contre la tyrannie du pape et choses externes. » (Gal. V, 1.)

3. Bᶠ, p. 711. III, XIX, 7. — 4. *Indusium* : jupe, tunique de dessous à l'usage des femmes. — 5. *Sudarium :* pour essuyer la sueur ; *sudor :* mouchoir. — 6. *Mantilium* (*manus-tela*) : essuie-main, serviette, nappe.

devant Dieu, menger ne pain bis (*cibarium panem*), ne viandes vulgaires, d'autant qu'il luy viendra tousjours en esprit s'il ne pouroit pas entretenir sa vie de viandes plus viles. S'il faict scrupule de boire bon vin (*suaviori*), il n'osera après, en paix de sa conscience, en boire de poulsé ou esventé (*vappam*), ne finalement de l'eau meilleure ou plus claire que les autres : brief, il sera mené jusques-là, qu'il fera un grand péché de marcher sur un festu de travers (*super transversam festucam*)[1]. »

« Cette liberté tend à ce que puissions, sans scrupule de conscience ou troublement d'esprit, appliquer les dons de Dieu à tel usaige qu'ilz nous ont esté ordonnez,... et recognoistre ses largesses envers nous[2]. »

Dans cette revendication de la liberté chrétienne, il y a une tendance antiascétique incontestable, et que nous trouvons plus accusée encore dans un curieux passage de sermon. Calvin y explique qu'il est très permis d'avoir des repas d'amis. On en avait à la rue des Chanoines, chez Calvin, et celui-ci se rendait aussi chez ses amis, quand ils l'invitaient à leur tour. Car « le repas de Nabal n'était pas blâmable en soi : la loi divine permet d'inviter ses amis à un festin (*convivium*) et de les traiter libéralement (*liberalius*). » « Dieu nous permet de vivre quelquefois plus libéralement, plus somptueusement (*lautius*) avec action de grâces. » Mais Nabal a péché par excès : « Il faut observer la mesure ; sans avarice, ni parcimonie (*tenacitate*); il faut garder sobriété. » Nabal s'était enivré ; il avait détruit, autant qu'il l'avait pu, l'image de Dieu en lui. En effet, l'ivresse nous transforme en animaux immondes (*sues*). [« Si un homme sent son cerveau débile, et qu'il ne puisse porter trois verres de vin qu'il ne soit surprins, s'il boit sans discrétion, n'est-il pas comme un porceau[3] » ?] La libéralité de Dieu envers le genre humain est si grande qu'il nous fournit non seulement ce qui est nécessaire à la nourriture de notre corps, mais même ce qui nous apporte abondance et plaisir (*jucunditatem*). Ainsi le vin a été donné non seulement pour fortifier le cœur de l'homme, mais même pour le rendre joyeux (*ad illud exhilarandum*). Il faut donc user des dons de Dieu de façon toujours à faire notre devoir, à invoquer Dieu, à remplir notre vocation. » « Que la gaieté (*hilaritas*) et la volupté (*voluptas*) que nous procure le vin, ne trouble pas (*interturbet*) notre culte à Dieu ; mais plutôt que nous soyons, avec toutes nos forces, attentifs (*intenti*) à observer les préceptes de Dieu. » Sans quoi nous « profanerions » ses dons. L'intempérance est intolérable ; « la terre elle-même réclame la vengeance de Dieu, comme si le sang de la terre était témérairement répandu. Donc usons sobrement, avec tempérance, du vin et des autres choses créées, afin que, rassasiés par elles, nous en recevions de nouvelles forces pour mieux remplir toute notre vocation, et pour mieux prêcher les louanges de Dieu[4]. »

1. BF p. 711 712 III XIX. 7. — 2. BF p. 713 III, XIX, 8. — 3. *Sermons sur le Deutéronome. Opera* XXVI, p. 510. — 4. *Homilia* XCII in I Lib. Samuel. *Opera* XXX, p. 564, 565.

V

Donc nous sommes libres, à la condition que nos consciences se sachent et se sentent libres. Autrement nous ne le sommes pas. « Sainct Paul submet toutes choses externes à nostre liberté, pourveu que l'asseurance de ceste liberté soit certaine à noz consciences envers Dieu [1]. » — « On est libre, quand d'une conscience libre on s'abstient [2]. »

L'essentiel, le point de départ, c'est la liberté intérieure du cœur, détaché du monde, attaché à Dieu, et qui, dans son union avec Dieu, avec la même piété pour Dieu, le même amour pour Dieu, peut accomplir des actes en apparence contraires. Car ces actes extérieurs, relatifs à des choses indifférentes, ce qui leur donne un sens, de l'importance, c'est précisément le rapport dans lequel l'homme est avec Dieu, c'est l'état du cœur de l'homme. Et nous en revenons toujours à la même doctrine des Réformateurs, que Luther expose ici magnifiquement, mais pas plus clairement, pas plus profondément que ne l'a fait Calvin.

« Les choses extérieures, dit Luther, ne sauraient créer en lui la justice et la liberté, pas plus qu'elles n'ont la puissance de le rendre injuste ou esclave [3]. » — « Les œuvres extérieures, quelles qu'elles soient, n'ont pas la puissance d'affranchir et de sauver, car elles ne pénètrent pas dans le centre de la vie. Ce n'est point non plus le péché extérieur, l'action visible, qui rend l'âme coupable, l'asservit et la condamne, mais bien l'impiété et l'incrédulité du cœur [4]. » — « Derrière les œuvres, il faut toujours chercher le principe qui les fait surgir, la volonté qui les accomplit et qui glorifie Dieu. Ce principe est uniquement la foi du cœur, source, essence de toute notre justice [5]. »

Calvin reprend tout cela avec son tempérament particulier; et il écrit des pages d'une force, d'un réalisme tel que, on peut le dire, ces pages, bien différentes de celles de Luther, leur sont singulièrement semblables.

« Pourquoy sont maudictz ceux qui sont riches, qui ont maintenant leur consolation, qui sont saoulez (*saturati*) [6], qui rient, qui dorment dedans lict d'yvoire, qui conjoingnent posssession avec possession (*agrum agro*), desquelz les banquetz ont harpes, lucz, tabourins et vin? Certes, et l'yvoire, et l'or, et les richesses sont bonnes créatures (*bonæ creaturæ*, créations, choses créées) de Dieu, permises et mesmes destinées à l'usage des hommes, et n'est en aucun lieu deffendu, ou de rire, ou de se saouller (*saturari*), ou d'acquérir nouvelles possessions (*novas veteribus atque avitis adjungere*), ou de se délecter avec instrumens de musique (*concentu* [7] *musico delectari*), ou de boire vin. »

Il s'agit seulement d'observer « la reigle de bon usage », « d'user des dons de Dieu avec pure conscience. » Ce ne sont pas les choses qui importent, c'est la

1. Bf, p. 712. III, XIX, 8. — 2. Bf. p. 715. *Ibid.*, 10. — 3. *Liberté chrétienne*, p. 23. — 4. *Ibid.*, p. 27, 28. — 5. *Ibid.*, p. 37. — 6. Le latin dit *saturati*, et le mot « saoulé » a bien le sens de rassasié. Littré cite cette phrase de Montaigne: « Les choses présentes ne nous saoulent point. » — 7. *Concentus*, concert.

manière dont on en use. « Soubz du gris ou du bureau habite bien souvent un courage de pourpre, et soubz soye et veloux quelquefois est caché un humble cœur. » Pauvreté, médiocrité, richesse : peu importe. « La loy de la liberté chrestienne,... c'est de se contenter de ce qui est présenté, » c'est de savoir également « porter abjection et honneur, faim et abondance, povreté et opulence ». Si cette « tempérance » fait défaut, « les délices mesmes vulgaires et de petit pris passeront mesure[1]. »

Il serait bien possible que, au premier abord, toutes ces pages provoquassent chez le lecteur un certain étonnement, et qu'il se demandât comment il doit les juger. En effet, nulle part peut-être nous ne rencontrons un Calvin plus inattendu, plus différent du Calvin conventionnel, dont certains protestants s'efforcent encore de perpétuer la légende. Que devient sa fameuse figure émaciée, ascétique, semi-néo-platonicienne, semi-monacale? Et, encore une fois, n'allons-nous pas être ramené au Calvin de Bolsec, ami de la bonne chère et des plaisirs, capable de rendre des points à Rabelais lui-même[2]?

Dans son second opuscule, le licencié Schulze[3], poursuivant sa théorie, d'après laquelle le christianisme de Calvin, — platonisme mâtiné de franciscanisme, — est extra-terrestre, n'a sur cette terre qu'une tendance négative, écrit un chapitre : « Les biens et les devoirs de la vie terrestre en particulier. » Il y répète que, en dépit de tous ses efforts, Calvin ne peut pas arriver « à un usage naturel (*unbefangenen*) des choses de cette terre (*des Irdischen*),... comme Erasme, dont la formule est : « se servir et non jouir (*non frui, sed uti*)[4]. » — L'honorable érudit, qui entasse les citations, laisse complètement de côté toutes celles que nous venons de faire. Avec prudence! Que resterait-il en effet de sa thèse et de son hypothèse?

La réalité, c'est que nous avons en Calvin un homme du seizième siècle, de ce siècle où l'on n'avait pas peur de trois verres de vin[5], et des repas gais et plantureux. Non pas qu'il se soit lui-même laissé aller à d'autres excès qu'à ceux du jeûne. Pour pouvoir travailler davantage, dans sa jeunesse, il s'était très

1. Ib., p. 713, 714. III, XIX, 9.

2. « L'édification semble avoir remplacé la distraction (*Erholung*). Calvin avait une défiance insurmontable de toute distraction. » (Kattenbusch, *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1878, p. 368.) — « A l'analogie [de l'organisation calviniste] avec la hiérarchie catholique du moyen âge, se joint tout naturellement une analogie dans le domaine des mœurs : celle-ci aussi rappelle le moyen âge. Il est vrai que Calvin a nettement affirmé la liberté du chrétien en face de toutes les choses extérieures, et a toujours célébré chaque état, chaque carrière comme un service de Dieu. Mais c'était conforme à son caractère personnel de mépriser tous les moyens de délassement et d'embellissement [erreur!]. Il était lui-même rempli d'un tel sérieux, d'une telle force de travail, qu'il n'avait besoin d'aucune diversion [nouvelle erreur!]. Et comme il considérait tout du point de vue de l'honneur de Dieu, il en est arrivé à régler, de ce point de vue aussi, toute la vie du croyant et à obtenir, par la contrainte, ce que la faiblesse humaine n'accordait pas librement. L'opposition entre la théorie et la pratique s'est montrée ici de la façon la plus crue, et déjà les contemporains ont vu dans sa législation des mœurs une nouvelle moinerie (*Möncherei*). » Bernard Bess, *Johannes Calvin*, dans *Unsere religiösen Erzieher*, Eine Geschichte des Christemtums in Lebensbilden, 1908, p. 81, 82.

3. Lic. theol. Martin Schulze, *Calvins Jenseits-Christentum* in seinem Verhältnisse zu den religiösen Schriften des Erasmus, 1902. — 4. Schulze, p. 31, et n. 2. — 5. Voir *Sermons sur le Deutéronome*. *Opera* XXVI, p. 21.

souvent passé de dîner, le soir, et il s'était ruiné l'estomac. Son jeûne, à ce moment, n'avait aucune tendance mortificatrice : il s'agissait pour lui seulement de fournir une plus grande somme de travail. Et depuis, les maladies s'étaient ajoutées aux maladies. Il en avait plusieurs, toutes douloureuses et mortelles. Il reste cependant homme, au plein sens du mot, et homme du seizième siècle. Banqueter (*convivium*) avec ses amis, rire, se rassasier (*saturari*), manger un bon morceau, se délecter en écoutant un concert, se dérider en buvant du vin, et du bon vin; *hilaritas*, *jucunditas*, *voluptas*, tout cela est permis. Permis par Dieu. C'est pour cet usage que Dieu nous donne les biens de ce monde.... Car, dans ce tempérament du seizième siècle, il y a un chrétien imperturbable. Tout devant Dieu! tout pour Dieu!

Et c'est dans ce mélange rare, dans ce contraste violent, dans cette souveraine maîtrise des heurts, dirais-je, de toute la vie humaine et de toute la piété évangélique, que réside la force étonnante du calvinisme. Calvin n'exclut pas la terre au profit du ciel, il s'empare du ciel au vrai profit de la terre; et de la piété la plus spirituelle il fait le ressort de la vie la plus pratique.

Personne ne prendra possession du monde autant que le calviniste : parce que personne, autant que lui, n'aura dompté, maîtrisé le monde pour s'en servir, et pour en user, de l'usage qui laisse le plaisir tout en enlevant le danger.

VI

Pour achever de nous rendre compte de la nature de la liberté chrétienne, il nous reste à considérer deux antithèses.

Luther a résumé la première dans ses deux célèbres aphorismes : « Le chrétien est un homme libre, maître de toutes choses; il n'est soumis à personne. Le chrétien est un serviteur plein d'obéissance, il se soumet à tous [1]. » — Il illustre ces deux aphorismes par deux applications. Il y a des hommes aveugles, endurcis, qui exaltent leurs œuvres cérémonielles comme des moyens de justification. « Il faut résister à ces hommes, faire le contraire de ce qu'ils exigent, les scandaliser fortement, afin qu'ils ne séduisent point la foule par leur doctrine impie. Il faut devant eux manger de la chair, rompre le jeûne, faire toutes sortes d'actions qu'ils considèrent comme de grands péchés [2]. » — Mais, par contre, « les âmes simples, ignorantes, faibles dans la foi,... il faut les épargner, afin de ne point les offenser, et avoir de la déférence pour leur infirmité, en attendant qu'elles soient mieux instruites [3]. » N'est-ce pas ce que fit saint Paul, qui consentit à circoncire Timothée et refusa de circoncire Tite [4]?

A son tour, Calvin s'appuie sur les exemples de Timothée et de Tite : et il distingue ce qu'il appelle deux sortes de scandales, le scandale des Pharisiens, et le scandale des infirmes. — Comme Luther, il demande qu'on ne tienne pas « compte » du scandale des Pharisiens. « Ils sont aveugles et conducteurs

1. *La liberté chrétienne*, p. 22. — 2. *Ibid.*, p. 70, 71. — 3. *Ibid.*, p. 71. — 4. *Ibid.*, p. 62.

d'aveugles.... Il les faut mépriser et ne se soucyer de leur offense [1]. » — Mais, quant aux « frères infirmes », il faut se garder de les scandaliser, et ne pas croire que nous sommes libres, seulement si notre liberté a « les hommes pour tesmoingz. »

D'aucuns ne se croient pas libres s'ils ne mangent « chair le jour du vendredy. Je ne les reprenz point de ce qu'ilz mengent de la chair ; mais il fault rejetter de noz espritz ceste faulse opinion, qu'on n'ayt point de liberté si on ne la monstre à tous propoz. » La liberté « est autant située en abstinence qu'en usage, » et la vraie liberté se contente de savoir que c'est « tout un envers Dieu de menger de la chair ou des œufs, d'estre vestu de rouge ou de noir [2]. »

La règle supérieure, pour Luther et pour Calvin, c'est la charité, l'édification : « Voilà donc, dit Luther, la règle de la vie chrétienne telle que l'apôtre l'a établie : « Que toutes nos œuvres ayent pour but le bien-être de notre prochain [3] ». « Le chrétien est un homme qui vit non en lui-même, mais en Christ et son prochain ; en Christ par la foi, en son prochain par la charité [4]. » Il ne faut pécher « ni contre la charité, ni contre l'édification [5], » etc.

Et Calvin : « Il n'y a rien plus clair, ne plus certain que ceste reigle, c'est à sçavoir que nous avons à user de nostre liberté, si cela tourne à l'édification de nostre prochain ; et s'il n'est expédient à nostre prochain, il nous en faut abstenir [6]. »

Mais de même que « nostre liberté doit estre compassée et submise à la charité de nos prochains, aussi la charité doit estre assujétie à la pureté de la foy [7]. » — Il ne faut pas que, « pour l'amour de nostre prochain, Dieu soit offensé [8]. »

Sans doute, Calvin « n'approuve point l'intempérance de ceux qui... ayment myeux violentement rompre tout, que descouldre ; » mais il n'approuve pas davantage ceux qui pactisent avec l'erreur, sous prétexte de n'être pas en scandale ; qui « entretiennent leur prochain en mauvaises et pernitieuses opinions, » disant « qu'il fault le nourrir de laict. » De lait, oui, réplique Calvin, mais « le laict n'est pas venin [9]. »

VII

La seconde antithèse est aussi familière à Calvin qu'à Luther.

Luther distingue deux domaines, celui de « l'homme intérieur [10] » et celui de « l'homme extérieur [11] », « l'ordre spirituel [12] » et « l'ordre terrestre [13] », qu'il spécifie : « Le chrétien n'est pas destiné à posséder et à s'assujétir les choses d'ici-bas, ainsi que l'ont fait quelques prêtres insensés ; non, la terre appartient aux princes, aux rois, aux puissants [14]. »

1. B^{F}, p. 710, 714, 715. Le texte français dit par erreur : « maistriser » au lieu de mépriser : *contemnendo*. III, XIX, 11. — 2. B^{F}, p. 714. III, XIX, 10. — 3. *La liberté chrétienne*, p. 56. — 4. *Ibid.*, p. 67. — 5. *Ibid.*, p. 69. — 6. B^{F}, p. 717. III, XIX, 12. — 7. Cette phrase, qui se trouve dans le texte de 1539 (*Opera* I, [illegible]), n'a pas été traduite en 1541. III, XIX, 13. — 8. B^{F}, p. 717. — 9. B^{F}, p. 718. III, XIX, 13. — 10. *Liberté chrétienne*, p. 23. — 11. *Ibid.*, p. 45. — 12. *Ibid.*, p. 40. — 13. *Ibid.*, p. 39. — 14. *Ibid.*, p. 39.

De même Calvin distingue deux « régimes » : le régime « spirituel » et le régime « politic » ; deux « juridictions », l'une « spirituelle », qui appartient à « la vie de l'âme » et « ha son siège en l'âme intérieure ; » l'autre « temporelle », qui « sert à ceste présente vie » et « forme les mœurs extérieures [1]. » Et il spécifie à son tour : Ce que l'Evangile enseigne de la liberté spirituelle ne doit pas être « tiré contre droict et raison à la police terrienne, comme si les chrestiens ne devoyent point estre sujets aux lois humaines, d'autant que leurs consciences sont libres devant Dieu ; ou comme s'ils estoyent exempts de toute servitude selon la chair, pour ce qu'ils sont affranchis selon l'esprit. » — Autre chose est la « police », autre chose est la « conscience ».

Et, en 1559, Calvin termine son chapitre par une série de définitions, peut-on dire, de la conscience, où il exprime, avec son énergie habituelle, tout ce que nous entendons aujourd'hui par le sens moral, le sentiment de l'obligation, l'impératif catégorique, la voix de Dieu en l'homme. La conscience, dit-il, est « un sentiment (*sensus*) du jugement de Dieu, qui est aux hommes comme un second tesmoin (*sibi adjunctus testis*), lequel ne souffre point (*non sinit*) d'ensevelir leurs fautes, mais les adjourne devant le siège du grand juge et les tient comme enferrez [2]. » — La conscience est « une chose moyenne entre Dieu et les hommes » (*quiddam medium*), presque une entité : « un sentiment (*sensus*) qui attire (*sistit*) l'homme au siège judicial de Dieu, est comme une garde qui luy est donnée (*quasi appositus custos*) pour le veiller et espier, et pour descouvrir tout ce qu'il seroit bien aise de cacher s'il pouvoit. Et voylà dont est venu le proverbe ancien : Que la conscience est comme mille tesmoins (*conscientia mille testes*) [3]. »

Les œuvres sont pour les hommes ; la conscience est pour Dieu. « La conscience a son but et adresse à Dieu. Parquoy nous disons qu'une loy lie les consciences, quand elle oblige simplement et du tout l'homme, sans avoir regard aux prochains, mais comme s'il n'avoit affaire qu'à Dieu.... Quand il n'y auroit homme vivant sur la terre, je suis tenu en ma conscience de garder cette loy [4]. »

On peut dire que le traité [5] de Luther a précédé d'une vingtaine d'années environ le traité de Calvin. Calvin donnait à ses idées leur forme à peu près définitive en 1539, Luther avait envoyé son célèbre traité au pape Léon X en 1520. — Et ce n'est pas, certes, un petit honneur que d'avoir le premier formulé ces idées profondes, qui contiennent toute l'essence de la foi et de la piété chrétienne et protestante, avec cette clarté, avec cet entrain, avec cet élan joyeux et vainqueur. En ce sens, l'œuvre de Luther est magnifique, incomparable.

Il n'en reste pas moins que ces idées sont celles de Calvin ; que Calvin les a

1. Br, p. 719. III, XIX, 15. — 2. Le latin n'a pas cette dernière proposition. — 3. 1559. III, XIX, 15. — Ces considérations sur la conscience sont reproduites textuellement dans le quatrième livre de l'*Institution*, X, 3. — 4. *Ibid.*, 16. — 5. « Cet admirable petit livre de *la Liberté chrétienne*, une des œuvres les plus fines, les plus profondes, de simplicité et de vie qui soient sorties de sa plume. » (F. Kuhn, *Luther, sa vie et son œuvre*, 1883, I, p. 434.)

acceptées en les façonnant d'après son tempérament et son caractère, qu'il les a si bien insérées dans la trame de sa doctrine et de son expérience qu'elles en paraissent le produit logique et inséparable. Ce sont bien ses idées. Dès lors, ce qui est dit, non pas de Luther, mais de sa conception de la liberté chrétienne, se rapporte exactement, sinon à Calvin, du moins à sa conception de la liberté chrétienne. Les deux conceptions, — avec leurs physionomies originales, — se ressemblent comme deux sœurs jumelles. Et les mérites reconnus à l'une ne peuvent pas être contestés à l'autre.



CHAPITRE SIXIÈME

La prière.

I. Les quatre lois. — II. Les encouragements divins. — III. Intercession du Christ et des saints. — IV. Prière d'actions de grâces. — V. Prières publiques. — VI. Les maisons de prière ou temples. — VII. Les prières chantées ou cantiques. 1. Comparaisons musicales. 2. Le chant et la musique. — VIII. La prière en langue vulgaire. — IX. La prière de Calvin. — X. L'oraison dominicale. 1. Ses parties. Les deux groupes de demandes. 2. Paternité de Dieu. 3. Solidarité de tous les hommes. 4. Prières pour les besoins matériels. 5. Liberté de la prière.



LE troisième livre de l'*Institution* traite de la manière de participer à la grâce de Jésus-Christ. La première « manière », c'est la foi, la justification par la foi, qui produit la vie chrétienne, la liberté chrétienne. Mais la foi produit aussi cet autre moyen de participer à la grâce de Jésus-Christ, qui est la prière, conformément à « l'ordre mis » par saint Paul. « Comment invoqueraient-ils celui auquel ils n'ont pas cru ? » (Rom. X, 14.) « La foi, dit Calvin, procède de l'Evangile, et par icelle nous sommes instruits à prier Dieu[1]. » — Calvin écrit donc sur la prière un traité complet, théorique et pratique, dogmatique, exégétique, religieux et ecclésiastique. Rien n'est oublié; tout y est dit avec cette précision, cette sobriété, qui assurent à la pensée de notre Réformateur une valeur permanente pour tout chrétien instruit. Il est bien évident qu'ici Calvin ne peut que se trouver en communion avec tous les autres Réformateurs. Aussi nous pourrons être bref.

I

Calvin pose le principe : Tout bien est en Dieu. « C'est une secrète, occulte et cachée philosophie[2], laquelle ne se peut entendre par syllogisme : mais ceux-

1. 1543 (1545). III, XX, 1. — 2. On voit quel sens Calvin donne à ce mot de « philosophie », et quel tort on a d'y voir une façon de parler intellectualiste et rationaliste.

là comprennent ausquelz nostre Seigneur a ouvert les yeux [1] ; » et quand on a la foi, impossible de ne pas prier. — Dans ses sermons, il dira : « Nous voions qu'en l'Escriture saincte, il nous est parlé quasi en chacun fueillet comme nous avons à prier Dieu. Et pourquoy ?... Il n'y ha rien qui nous soit plus nécessaire que cela, car tout nostre bien y gist et tout nostre salut [2]. »

Puis Calvin écarte une objection : « Dieu ne congnoit-il point assez sans advertissement, et en quel endroict nous sommes pressez, et ce qui nous est expédient ? » Réponse : Dieu « n'a pas institué les siens à prier, à cause de soy, mais au regard de nous [3]. »

N'oublions pas cette autre observation, qui fait justice des accusations souvent portées contre l'individualisme, contre l'étroite et unique préoccupation du salut individuel, qui aurait été la caractéristique des anciens protestants : « Encores qu'un chacun de nous prie pour sa nécessité particulière, si ne faut-il pas que nous oublions nos prochains, car celuy qui ne pense qu'à soy, il se sépare du corps de nostre Seigneur Jésus-Christ, et, quand il en est séparé, quelle accointance aura-il plus avec Dieu [4]. »

Ensuite Calvin donne ce qu'il appelle les quatre *règles* ou *lois* de la prière.

Première loi : *Recueillement.* — « Que celuy qui s'appreste à prier applique là tous ses sens et estudes, et ne soit point distrait, comme on a accoustumé, de pensées volages ; » et qu'il « ne demande non plus que Dieu nous permet [5]. » — « Il fault que le cœur (*animus*) de tout son effort aspire à un mesme but, et suyve un mesme train. C'est que comme l'intelligence (*mentis acies*) doibt estre du tout dirigée en Dieu, aussi que l'affection (*studium et affectio*) y soit du tout ravie (*serio feratur*) [6]. »

Seconde loi [7] : *L'ardeur.* — Ceci est ajouté en 1559. Il faut dans nos requêtes « une ardente affection (*ardentem impetum*), ... un désir cordial. » Gardons-nous de prier comme ceux qui « barbotent leurs prières par acquit, ou les lisent de leurs livres, comme s'ils faisoyent corvées à Dieu » (*ac si pensum solverent*), ...qui sont froids en leur cœur comme glace [8]. » — Il faut « désirer ardemment, voire et désirer obtenir » de Dieu ce qu'on lui demande (*serio animi affectu exardescunt*). Bref, quand nous demandons ce qui concerne la gloire de Dieu, il ne faut pas que « nous le demandions d'une moindre ardeur et véhémence (*non minori desiderii fervore et vehementia*), ... que s'il s'agissait de nos nécessités. » Nous devons, « par manière de dire, avoir faim et soif (*esurienda et sitienda*) de ceste sanctification [9]. » — « Que nos cœurs soient là ravis à Dieu [10]. »

1. Bf p. 519. III, xx, 1. — 2. *Sermons sur le livre de Daniel. Opera* XLI, p. 565. — 3. Bf, p. 520. 521. III, xx, 3. — 4. *Sermons sur le livre de Daniel. Opera* XLI, p. 566. — 5. 1559. III, xx, 5. — 6. Bf, p. 522. — Un peu modifié en 1559. Au lieu de la fin : « Ita mentis studium et affectio in ipsum [Deum] serio feratur, » il est dit : « Ita cordis affectum eodem sequi necesse est. » III, xx, 5. — 7. La seconde loi, en 1559, était la troisième, en 1539, et vice-versa. — 8. 1559. III, xx, 6. — 9. *Ibid.*, 6. — Tout ce passage est beaucoup plus vif qu'en 1539. (Voir Bf, p. 525, 526.) — 10. *Sermons sur le livre de Daniel. Opera* XLI, p. [illegible].

Troisième loi : *Humilité.* — Il faut « nous démettre de toute cogitation [1560 dit : fantasie], de nostre gloire, despouiller toute opinion de nostre propre dignité, quitter toute confiance de nous-mesmes [1]. » — « En somme, le commencement et la préparation de bien prier est de requérir merci avec humilité et franche confession de nos fautes. Car il ne faut point espérer que le plus sainct du monde impétre rien de Dieu, jusques à ce qu'il soit gratuitement réconcilié à luy. Et ne se peut faire que Dieu soit propice, sinon à ceux ausquels il pardonne leurs offenses. Parquoy ce n'est point merveille si les saincts s'ouvrent la porte à prier, de ceste clef. » — Nous ne pouvons en appeler qu'à « la miséricorde gratuite de Dieu [2]. »

Quatrième loi : *Confiance en Dieu.* — « L'ire de Dieu » et sa « faveur » sont de prime-face choses contraires : pour prier il faut cependant les « conjoindre ». Il faut un « accord de crainte et asseurance [3]. » Assurance, car « il ne se peut exprimer combien Dieu est irrité par nostre deffiance, si nous demandons grâce de luy, laquelle nous n'attendons point [4]. » — « En opposant la foy au mot hésiter, qui signifie autant que perplexité et doute, saint Jacques exprime fort bien ce que la foy emporte [5]. »

Aux objections des papistes contre cette assurance, Calvin oppose en outre l'expérience des fidèles et son expérience personnelle : « S'ilz avoyent quelque vraye expérience et usage [le latin dit seulement : *usum*], pour sçavoir que c'est que prier Dieu, ilz cognoistroyent qu'on ne le peut point prier droictement sans estre certain (*sine divinæ benevolentiæ sensu*) de son amour et de sa bonté. Or comme ainsi soit que nul ne puisse comprendre (*perspicere*) la vertu de foy, sinon celuy qui en a la practique en son cœur (*qui experimento eam in corde suo sentit*), je ne proufiteroye de rien à disputer contre eux, veu qu'ilz monstrent que jamais n'en ont eu qu'une vaine imagination [6]. »

II

Tel est l'idéal. Mais Dieu connaît notre faiblesse. Aussi « nostre très bon père » a-t-il ajouté « deux choses, lesquelles principalement nous doivent esmouvoir et inciter à oraison » : un « commandement » et une « promesse [7]. »

« Nous commandant de prier, par cela il nous argue d'une vilene coutumace, si nous ne lui obtempérons. » Tous les « tesmoignages que nous lisons en l'Escriture, où il nous est commandé de prier Dieu, sont autant de bannières dressées devant nous, pour nous inspirer la fiance de ce faire [8]. » — Puis la promesse : « Nous ne pouvons souhaiter rien plus gracieux ni amiable (*amabile vel blandum*) que quand Dieu est vestu et paré de ce tiltre [le Dieu qui exauce les prières], qu'il nous certifie qu'il n'y a rien plus propre à sa nature, que de gra-

1. Bᶠ, p. 523. *Ibid.*, 8. — 2. 1559. *Ibid.*, 9. — 3. *Ibid.*, 11. — 4. Bᶠ, p. 526. — 5. 1559. III, XX, 11. — 6. 1543 (1545). III, XX, 12. — 7. Bᶠ, p. 527. — 8. 1559. III, XX, 13.

tifier aux requestes de ceux qui le supplient [1]. » — « Munis et armez de sa Parole, nous l'osons invoquer Père, puisqu'il nous suggère ce nom tant amiable (*quando hoc suavissimum nomen suggerere nobis dignatur*), sans la saveur duquel sa majesté nous estonneroit [2]. »

Et enfin Calvin, selon son habitude, calme les craintes des consciences sincères et leur rappelle que Dieu se contente de nos intentions, de nos efforts. Dieu exige la perfection, mais sa grâce nous pardonne nos fautes. « Ce que nous avons ci-devant déduit des quatre reigles de bien prier, ne doit pas estre prins en telle rigueur (*non ita exigi summo rigore*), comme si Dieu rejettoit toutes oraisons où il ne trouve point perfection de foy et pénitence avec un zèle ardent et une modération telle à former les requestes, qu'il n'y ait que redire.... » — Le saint des saints est le Père : « Mesmes telle façon de bégayer est supportée de Dieu, et pardonne aussi à notre rudesse et sottise, quand il nous eschappe inconsidérément quelque souhait ; comme de faict il n'y auroit nulle liberté de prier, sans telle indulgence [3]. »

Remarquons toutes ces expressions si douces, si affectueuses, dictées par ce qu'on appellerait aujourd'hui l'expérience chrétienne la plus intime. Et remarquons en outre qu'elles ont été presque toutes ajoutées en 1559.

III

Il n'en reste pas moins que tout homme est « indigne de s'adresser à Dieu. » Et voilà pourquoi le « Père céleste » nous a donné son Fils, « pour estre nostre Médiateur et advocat envers luy [4]. » — « Il est la voye unique, et la seule entrée que nous avons à Dieu ; » il est « constitué pour Médiateur unique par l'intercession duquel le Père nous soit rendu propice et exorable ; » il est « intercesseur perpétuel [5]. »

Quant aux saints qui, « décédez de ce monde, vivent avec Jésus-Christ, si nous leur attribuons quelque oraison, ne songeons point qu'ilz ayent autre voye de prier que Christ, qui est seul la voye ; ou que leurs requestes soient acceptées de Dieu en autre nom. » — C'est « très grande bestise, voire mesme rage, de prétendre tellement avoir accès par les saincts que nous soyons distraictz de Jésus-Christ. » Aucun ange, ni aucun diable « n'a jamais révélé une syllabe aux hommes de l'intercession des sainctz, ainsi qu'on la forge. » Ceux qui appellent « telles secondes aydes » se défient de Christ, ou en ont peur, et lui font « grand deshonneur [6]. »

La polémique est plus vive en 1559. « Se jettans à genoux devant l'image de saincte Barbe, saincte Caterine, et semblables saincts forgez à leur poste, ils barbotent *Pater noster* [7]. » Calvin rappelle, à l'encontre de ces « monstres d'impiété lourds et énormes », de ces « vileins sacrilèges, » la défense, faite par le concile de Carthage, « de faire aucune prière à l'autel s'adressant aux saincts [8]. »

1. 1559, III, xx, 13. — 2. *Ibid.*, 14. — 3. *Ibid.*, 16. — 4. Br, p. 529. *Ibid.*, 17. — 5. Br, p. 530, 531. *Ibid.*, 19, 20. — 6. Br, p. 531, 532. *Ibid.*, 21. — 7. *Ibid.*, 22. — 8. *Ibid.*, 22.

Et quant à ceux qui invoquent l'Ecriture et transfèrent aux saints le ministère des anges, il demande « d'où vient doncques une si grande licence à ces vers ou crapaux d'establir patrons et advocats devant Dieu, ceus ausquels la grâce n'en a jamais esté donnée [1] ? »

Faut-il donc enlever à ceux qui sont morts « toute affection d'amour, » à eux qui toute leur vie « ont esté si ardans en dilection et piété ? » Calvin répond qu'il ne « veut point espelucher curieusement que c'est qu'ilz font, ou à quoy ilz pensent. » — Sans doute, suppose-t-il, d'une volonté arrêtée, « ilz cerchent le royaume de Dieu, qui ne consiste point moins en la confusion des iniques, que au salut des fidèles [2] ; » et alors « leur charité seroit enclose en la communion du corps de Christ [3]. » « Autant qu'il est possible d'en conjecturer, » ceux que Dieu a retirés de notre compagnie n'ont point « communication » avec nous. Et en vérité « qui nous a révélé qu'ilz ayent si longues aureilles, qu'elles s'estendent jusques à noz paroles ? » « Affermer cela, et principalement en telle hardiesse que ces sophistes y vont, qu'est-ce autre chose que vouloir entrer par noz songes estourdis, aux secrez jugemens de Dieu, sans sa parole [4]. »

IV

Jusqu'ici Calvin n'a parlé que de la prière-demande. Mais la prière a deux parties : « *pétition* et *action de grâces* ». Et de toutes les deux nous devons « continuellement user ». Car d'un côté, à toute heure, nous devons sentir « nostre indigence et povreté, » et, de l'autre, « amples et continuelles largesses des bienfaictz de nostre Seigneur redondent sur nous [5]. » C'est dans ce sens que saint Paul dit de prier sans cesse.

V

Après la prière « d'un chascun en son particulier, » les prières publiques. « Il y a heures certaines constituées, qui sont indifférentes quand à Dieu, mais nécessaires quand à l'usage des hommes, à fin qu'on ayt esgard à la commodité de tous, et que, comme dit S. Paul, tout se face en l'Eglise selon bon ordre et concorde [6]. » Naturellement aux prières ordinaires on peut toujours ajouter des prières extraordinaires.

Mais ayons soin d'éviter deux défauts : « Les uns, en barbotant force *Ave Maria* et réitérant cent fois un chapelet, perdent une partie du temps ; les autres, comme les chanoines et caffars, en abbayant le parchemin jour et nuit, et barbotant leur bréviaire, vendent leurs coquilles au peuple [7].... Une telle garrulité est pour se jouer avec Dieu comme avec un petit enfant [8]. » Dans l'Eglise, « il ne se doit ouyr autres prières que cordiales (*ex corde intimo*). » — Et puis, « les hypocrites, pour mieux faire leurs monstres, cherchent plusieurs tesmoins, et

1. B , p. 531, 532, *Ibid.*, 23. 2. Bᶠ, p. 534. *Ibid.*, 24. — 3. 1-13. *Ibid.* 4. Bᶠ, p. 535. *Ibid.*, 24. — 5. Bᶠ, p. 537. *Ibid.*, 28. — 6. Bᶠ, p. 538, 539. *Ibid.*, 29. — 7. Vendre des coquilles à quelqu'un, c'est-à-dire se moquer de lui, l'attraper. — 8. Le texte français est un développement du texte latin.

plustost se viendront planter en plein marché, que de ne se faire valoir en leurs prières, afin d'en estre louez du monde [1]. »

Calvin rappelle le principe : « Le principal de l'oraison gist au cœur et en l'esprit (*in mente et animo*), ou mesmes plustost oraison proprement n'est que ce désir intérieur (*interioris cordis affectum*), se convertissant et adressant à Dieu, qui cognoist les secretz des cœurs. » Voilà pourquoi le Seigneur nous dit de prier « en nostre chambre ». La « chambre » indique « telle retraicte, qui nous ayde d'entrer en nostre cœur (*in cor nostrum*) de toute nostre pensée, nous promettant que, à telles intérieures affections de nostre cœur (*animi affectibus*), nous aurons Dieu prochain. » Cela ne signifie pas qu'on ne puisse prier « en autres lieux ». Cela signifie seulement « qu'oraison est une chose secrette, et qui gist principalement au cœur et en l'esprit (*in animo*) [2]. »

VI

Pour ces prières « publiques », dans des assemblées « publiques », il faut nécessairement « des temples députez à les faire [3], » ces temples que Dieu orne d'un titre excellent, quand il les appelle « maison d'oraison » [4]. Et le Seigneur a « testifié » que ces prières « manifestes », où deux ou trois sont réunis en son nom, lui plaisent et qu'il les exaucera, pourvu qu'il y ait « vraye et pure affection (*affectio*) au profond du cœur » (*in cordis arcano*) [5].

Dans ces temples, nous savons déjà que Calvin interdit les statues et les tableaux. Nous nous bornons ici à indiquer les explications qu'il donne dans ses sermons, à propos du second commandement. « Ce n'est pas une doctrine de trois jours que ceste-ci ; mais elle doit servir en tout temps : Dieu ne veut point estre figuré [6]. »

Ce qui est dit de Dieu s'applique à Jésus-Christ, au moins en un sens. « Jésus-Christ est Dieu manifesté en chair. » On ne peut représenter Dieu. Représentera-t-on « seulement sa chair » ? « N'est-ce point anéantir ce qui est le principal de nostre Seigneur Jésus-Christ, c'est assavoir sa majesté divine ? Et ainsi quand un crucifix fera la moue dans un temple, c'est autant comme si le diable avoit deffiguré le Fils de Dieu [7]. »

Mais il ne faut pas confondre Dieu et les hommes. Ce qui ne convient pas pour Dieu, convient très bien pour les hommes, et Calvin préconise la peinture d'histoire et le portrait : « Il y en ha d'aucuns qui sont trop simples en cest endroit, qui diront : il n'est point licite de faire image, c'est-à-dire il ne nous est point licite, ce leur semble, de peindre nulle *histoire*, de faire nul *pourtraict*. Or l'Escriture saincte ne tend point là, quand il est dit qu'il n'est point licite de figurer Dieu, pour ce qu'il n'ha point de corps : or des hommes, c'est une autre chose [8]. »

1. 1559. III, XX, 29. — 2. B¹, p. 539. *Ibid.*, 29. — 3. B¹, p. 540. *Ibid.*, 30. — 4. 1559. *Ibid.*, 29. — 5. B¹, p. [illegible] *Ibid.*, 30. — 6. *Sermons sur le Deuteronome. Opera* XXVI, p. 150. — 7. *Ibid.*, p. 157. — 8. *Ibid.*, p. 156.

On pourrait même se demander si Calvin n'aurait pas autorisé les tableaux d'histoire dans les temples à une autre époque et dans un autre milieu, et si son interdiction absolue n'était pas due avant tout aux excès commis par les catholiques romains. Il dit : « Quand on mettra des images au temple, c'est desjà une pollution.... Pourquoy est-ce que les papistes mettent leurs images au temple ? Est-ce pour avoir la cognoissance des histoires? Nenni! Mais voilà des marmousets qui font bonne morgue et semblent qu'ils adjournent les gens pour leur venir faire hommage : tellement qu'une image ne sera point posée en un temple, que quant et quant le peuple ne s'aille là agenouiller et luy faire une espèce d'adoration[1]. »

VII

1. Toutes les règles pour la prière parlée, Calvin les applique à la prière chantée. Le chant « ne proffite de rien envers Dieu, s'il ne vient de l'affection et du profond du cœur[2] (*nisi ex alto cordis affectu*) ».

Suivent ici des développements importants, et comme Calvin est, selon la légende, un grand ennemi de l'art en général et de la musique en particulier, il faut rétablir l'histoire.

Naturellement, nous sommes obligé de renvoyer à tout ce que nous avons déjà dit sur ce sujet, et nous borner à ajouter quelques considérations nouvelles[3].

On ne nous paraît pas avoir remarqué jusqu'ici l'usage si fréquent que Calvin fait des comparaisons musicales. En voici quelques-unes notées, uniquement dans les *Sermons sur le Deutéronome :* « Nous ne sommes pas dignes que tout le monde soit réformé et qu'il y ait un accord, une mélodie en religion[4]. » — « L'apostre en l'Epistre aux Hébrieux dit que nous ne sommes point venus... en Sinaï pour voir là un feu ardent qui nous estonne,... mais que nous oyons une mélodie gracieuse et plaisante, par laquelle nous sommes accompagnez avec les anges du ciel[5].... » — « Ce seroit comme si nous oyons une chanson qui fust plaisante à nos aureilles, ainsi qu'il en est parlé en Ezéchiel. Et Dieu sera bien honoré de nous, quand nous aurons dit qu'il a bien chanté. Mais il veut que nous ayons une autre mélodie correspondante à sa voix[6]. » — « Apprenons donc de chanter à Dieu en telle mélodie que Moyse déclaire ici, c'est assavoir que toute nostre vie s'accorde à nostre bouche[7]. » — « Nostre Seigneur dit que nous ne pouvons pas nous esjouyr en sa présence, c'est-à-dire qu'il approuve nostre joye, sinon que ce soit avec toute la maison.... que nous puissions d'un commun accord chanter louanges à Dieu. Voilà donc comme nostre mélodie s'accordera bien[8]. » — « Dieu ne se contente pas d'avoir parlé, mais il veut que nous accordions comme par mélodie avec luy[9]. » — « Qui est-ce qui se trouvera idoine

1. *Opera* XXVI, p. 157. — 2. Bf, p. 541. III, xx, 31. — 3. Voir *Jean Calvin*, II, p.504 et ss., et *L'art et le sentiment dans l'œuvre de Calvin*, 1902. — 4. *Sermons sur le Deutéronome. Opera* XXVI, p. 238. — 5. *Ibid.*, p. 399. — 6. *Ibid.*, p. 538. — 7. *Ibid.*, p. 618. — 8. *Ibid.*, XXVIII, p. 265. — 9. *Ibid.*, p. 308.

à ceci ? Quand tous les anges de paradis d'une mélodie et d'un accord voudroyent magnifier Dieu, pourront-ils encore esgaler ceste gloire infinie [1]. »

Ajoutons ces comparaisons prises dans les *Sermons sur les épîtres à Timothée et à Tite :* « Devant que nous puissions estre disposez pour bien prier, que nous avons ceste fraternité que Dieu nous commande, et ceste union : car il ne nous veut point ouir chacun de nous à part, mais il veut qu'il y ait une résonance et une mélodie en la bouche de chacun [2]. » — « Dieu pourroit tellement conduire son Eglise, que nous aurions une mélodie céleste entre nous. Mais [3].... » — « Combien y en a-il (de ceux qui viennent au sermon) qui ne demandent sinon qu'on leur chante une musique joyeuse [4] ? » — « Les autres voudroyent qu'il n'y eust nulle authorité en la prédication, et que ce fust tout un quand on aura presché, comme qui auroit ouy une harpe, ou une fluste sonner. Et bien ! on aura les aureilles batues, et puis c'est tout [5]. » — « Le régime spirituel que le Fils de Dieu nous a commandé,... c'est que nous oyons sa parole, tellement qu'il y a un accord et une mélodie entre la foy des frères anciens, celle de tous les éleus de Dieu et la nostre [6]. » — « Puisque nostre Seigneur veut qu'il y ait une mélodie entre la doctrine qu'on nous propose et nostre vie, que chacun s'employe là [7]. »

Naturellement ces mêmes comparaisons se retrouvent dans les autres ouvrages de notre Réformateur.

2. Mais tenons-nous en à ce qui est dit du chant, — du cantique, — en particulier.

« Nous ne disons pas, déclare Calvin, que la parolle ou le chant ne soyent bons, » au contraire, et il ne pose qu'une condition : « Nous les prisons très bien (*quin potius valde commendamus*), moyennant qu'ilz suyvent l'affection du cœur (*animi affectum*) et servent à icelle. » La condition est-elle exagérée ou inutile ? A cette condition, Calvin recommande le chant pour deux raisons.

La parole ou le chant « aydent l'intention (*mentem*) de l'homme, fragile et facile à divertir (*lubrica et versatilis*), si elle n'est en toutes sortes confermée (*nisi variis fulciatur adminiculis*), et la retienent en la cogitation de Dieu. » — « D'autant que tous noz membres, chascun en son endroict, doivent glorifier Dieu, il est bon que mesmement la langue, qui est spécialement créée de Dieu pour annoncer et magnifier son nom, soit employée à ce faire, soit en parlant ou en chantant. Et principalement elle est requise aux oraisons qui se font publiquement, aux assemblées des chrestiens [8]. »

Le chant dans les églises est du reste fort ancien. Saint Paul « monstre qu'on doit chanter de cœur et de langue » (*voce et corde*), et « il loue les chansons spirituelles (*cantilenas spirituales*), par lesquelles les fidèles s'édifient entre eux. »

1. *Sermons sur le Deutéronome. Opera* XXVI, p. 661. — 2. *Sermons sur la première à Timothée. Opera* LIII, p. [illegible]. — 3. *Ibid.*, p. 542. — 4. *Ibid.*, p. 652. — 5. *Sermons sur la seconde épître à Timothée. Opera* LIV, p. [illegible]. — 6. *Sermons sur l'épître à Tite. Opera* LIV, p. 386. — 7. *Ibid.*, p. 518. — 8. Bf, p. 541. III, [illegible]

Calvin continue : « Et certes si le chant est accomodé à telle gravité qu'il convient d'avoir devant Dieu et devant ses anges, c'est un ornement pour donner plus de grâce et dignité aux louanges de Dieu ; et est un bon moyen (*plurimum valet*) pour inciter les cueurs, et les enflamber à plus grand'ardeur de prier ; mais il se faut tousjours donner garde que les aureilles ne soyent plus attentives à l'harmonie du chant (*ad modulationem*), que les espritz au sens spirituel des paroles.... Quand doncques on usera de telle modération, il n'y a nulle doute que ce ne soit une façon très saincte et utile ; comme, au contraire, les chantz et mélodies qui sont composées au plaisir des aureilles seulement (*ad suavitatem et oblectationem*) ne conviennent nullement à la majesté de l'Eglise, et ne se peut faire qu'ils ne desplaisent grandement à Dieu [1]. »

Ici quelques remarques sont importantes. Ce texte date de 1543.

Or la même année, le 10 juin 1543 (la nouvelle édition de l'*Institution* avait paru en mars 1543), Calvin ajoutait à la préface de la liturgie deux pages qui, à partir de 1545, allaient faire de la préface de la liturgie la préface du *Psautier* [2]. Ces deux pages en effet étaient ce qu'il y avait de plus remarquable dans la préface, et elles constituaient un éloge du chant et de la musique tel qu'on a pu dire : Luther lui-même ne l'avait pas dépassé. C'est dans cette addition de 1543 que Calvin dit : « L'usage de la chanterie » dépasse l'enceinte de l'Eglise « s'estend mesme par les maisons et par les champs ; » le chant doit nous être « une incitation et comme un organe à louer Dieu, » d'autant plus que, si les chansons ne sont pas bonnes et saintes, elles seront « déshonnestes et impudiques ». Le plaisir du chant est trop grand pour que l'homme s'en prive.

Et enfin viennent les paroles célèbres que nous avons déjà citées, où Calvin parle de la « volupté » que donne la musique, laquelle plus que tout au monde « tourne ou fleschit çà et là les mœurs des hommes ; » où Calvin déclare parler par expérience : « De fait nous expérimentons que la musique a une vertu secrette et quasi incrédible à esmouvoir les cueurs en une sorte ou en l'autre. » La mélodie a une force particulière pour « transpercer le cueur » et y « distiller » la corruption [3].

Quant au chant à quatre parties, nous avons ailleurs montré que Calvin ne le condamne pas en soi : il condamne seulement l'abus qu'en fait la « papisterie [4]. »

1. 1543. III, xx, 32. — 2. *Opera* VI, p. xvi. — 3. *Ibid.*, VI, p. 170.

4. III, xx, 32. — La mention même du chant à quatre parties ne se trouve ni dans le texte latin de 1543, ni dans le texte latin de 1559. — Il est vrai qu'on a eu tort de dire (et nous l'avons dit nous-même dans *Jean Calvin*, II, p. 520) que c'était une addition du traducteur de 1560, dont l'autorité n'est pas à l'abri de toute contestation. Car cette mention se trouve déjà dans la traduction française de 1545 (1545, p. 787), restant à partir de ce moment dans le texte français (que Calvin ne revisait guère lui-même), mais ne s'introduisant pas dans le texte latin, que Calvin revisait lui-même soigneusement. — Ainsi l'argument n prouverait rien s'il existait, et il n'est pas sûr qu'il existe.

VIII

Comme on pouvait s'y attendre, Calvin réclame enfin le culte en langue vulgaire : « Les oraisons publiques ne se doivent faire ne en langage grec entre les Latins, ne en latin entre Françoys ou Anglois..., mais en langaige commun du pays.... Qui se pourra assez esmerveiller d'une audace tant effrénée qu'ont eu les papistes, et ont encores, qui, contre la deffence de l'apostre, chantent et brayent de langue estrange et incongnue, en laquelle le plus souvent ilz n'entendent pas eux-mesmes une syllabe et ne veulent que les autres y entendent ? » Il faut prier et chanter « de voix et d'entendement » (*spiritu et mente*).

IX

Ces mots vifs et populaires sont en général ajoutés par la traduction française. Le latin dit : *verbosissimas preces reboare non formidant.* « Il ne se peut faire que la langue sans le cœur (*sine animo*), soit en oraison particulière ou publique, ne soit fort desplaisante à Dieu. » Il faut que « l'ardeur et véhémence du vouloir... oultrepasse tout ce que peut exprimer la langue. » Ainsi, en général, « les meilleures oraisons se font sans parler, » à moins que « l'affection du cœur soit si ardante (*affectu mentis exsultante*) qu'elle poulse et la langue et les autres membres (*in gesticulationem erumpant*), sans aucune affectation ambitieuse. » Telle fut la prière d'Anna, mère de Samuel. Calvin ajoute ce détail : « Les fidèles (*sancti omnes*) expérimentent journellement (*perpetuo*) en eux le semblable, quand, en leurs prières, ilz jettent des voix et souspirs sans y avoir pensé (*dum in abruptas et concisas voces prosiliunt*). » — Evidemment, Calvin, qui dit : *tous* les fidèles, ne s'exclut pas ici de leur nombre. Il faut donc nous le représenter jetant « des voix et des soupirs », « gesticulant » pendant qu'il était agenouillé pour prier : car pour lui l'agenouillement est la règle.

« Quant aux maintiens et faceons extérieures du corps, qu'on ha coustume d'observer (comme de s'agenoiller et de se deffuler [1]), ce sont exercices par lesquels nous nous efforçons de nous appareiller à plus grand'révérence de Dieu [2]. »

Autre part Calvin insiste : La coutume « de prier publiquement à genoux... est tellement humaine qu'elle est aussi (*simul*) divine [3]. » — « Y a-il une telle religion à fleschir le genouil (*in genuflexione*), ou envelopper un corps mort, qu'on ne puisse laisser ces choses sans crime ? Non certes.... Et n'y a nul empeschement qu'un malade, qui ne se peut agenouiller, ne prie tout droict. Finalement, s'il n'y a point de drap pour ensevelir un mort, il vaut mieux l'enterrer nud que de le laisser sans enterrer [4]. »

On voit ce que Calvin rapproche, égalise, en fait de convenance !

1. Desfuler, desfubler [désaffubler]. Sans régime indirect : se découvrir, ôter son chapeau, surtout [illegible] en marque de respect. — 2. B[1], p. 541, 542. III, XX, 33. — 3. 1543 (1545). IV, X, 29, 30. — 4. Ibid. [illegible]

X

Calvin en arrive ainsi à la prière dominicale, le modèle des prières. Nous pouvons « cognoistre une très grande (*immensam*) bonté et doulceur » de notre Père céleste, en cela précisément « qu'il nous a baillé un formulaire d'oraison, auquel, comme en un tableau, il nous a mis en évidence tout ce qu'il est licite de souhaiter et désirer de luy ; tout ce qui nous peut servir et proffiter, et tout ce qui nous est besoing et nécessaire de luy demander. De ceste bénignité et mansuétude nous povons prendre une singulière consolation [1]. »

Laissant de côté les détails d'une exégèse riche et pratique, nous notons seulement trois points, caractéristiques, à des point de vue divers.

1. Les luthériens, conservant l'usage de l'Eglise catholique-romaine, comptent dans l'oraison dominicale sept demandes. Calvin n'en compte que six, partagées en deux groupes : les trois premières « spécialement destinées pour requérir la gloire de Dieu ; » les trois dernières « contenant spécialement les choses que nous devons demander pour noz nécessitez. » — Avec les « anciens docteurs », Calvin estime que : « Ne nous induis point en tentation, mais délivre-nous du maling » sont les deux « membres » d'une seule et même « pétition [2]. »

2. *Notre Père.* Nous renvoyons à ce que nous avons dit déjà sur le dogme de la paternité divine (dogme, fait, sentiment), qui est pour Calvin le dogme, le fait, le sentiment primordial, fondamental.

« Il s'appelle nostre Père, et veult estre de nous ainsi appellé, nous délivrans de toute deffiance, par la grande doulceur qui est comprinse en ce nom (*tanta nominis suavitate*). Car il ne se peut trouver nulle telle affection (*nullus major amoris affectus*) d'amour que d'amour paternelle [3]. »

Père ! « Sur tous les pères, très bon et très pitoiable. » — « Et afin de nous donner plus de certitude que c'est à nous, si nous sommes chrestiens, qu'il est tel Père, il n'a pas voulu seulement estre de nous appelé Père, mais il a voulu nommément que nous l'appelions Nostre, comme si nous luy disions : Père qui es si doulx à tes enfans, et si bon à leur pardonner, nous, tes enfans, te requérons, estant asseurez que tu es nostre Père, qui n'as envers nous que paternelle affection et volunté, quoyque soyons indignes d'un tel père, quelque mauvaistée qu'ayons eue, ou quelque imperfection ou povreté qui soit en nous [4].... »

3. *Notre!* Encore une fois, à l'encontre du préjugé qui reproche à l'ancienne orthodoxie de n'avoir eu de préoccupation que pour le salut personnel, individuel, Calvin insiste sur le mot : notre. Il nous est ici « baillé doctrine », non pas

1. Bf, p. 542, 543. III, XX, 34. — 2. Bf, p. 543, 544. *Ibid.*, 35. — 3. Bf, p. 545. *Ibid.*, 36. — 4. Bf, p. 546. *Ibid.*, 37. — Les deux dernières propositions manquent dans le texte latin.

que « chascun particulièrement l'appelle son Père, mais que plustost tous en commun l'appelions nostre Père, » et cela pour nous « admonester combien doibt estre fraternelle l'affection des uns envers les autres, qui sommes tous enfans communs d'un père. » L'oraison du chrétien doit donc être « commune » et comprendre non seulement « tous ceux qui luy sont frères en Jésus-Christ, » mais — voilà qui est à noter — « tous les hommes qui vivent sur terre, desquelz nous ne sçavons point ce que nostre Seigneur a déterminé de faire : mais seulement leurs devons désirer tout bien et en espérer pour le mieulx. » — Et le texte latin de 1559 intercale ici une observation, négligée bien à tort par le traducteur de 1560 : « Ce qui est non moins pieux qu'humain » (*non minus pium quam humanum*). Ainsi le dogme de la prédestination ne change pas notre conduite vis-à-vis des hommes. Car nous ignorons qui est prédestiné ou qui ne l'est pas. « En somme, toutes noz oraisons doyvent estre tellement communes, qu'elles regardent tousjours la communité que nostre Seigneur a mise en son règne et en sa maison [1]. » — Sans doute nous pouvons prier pour nous-même, pour tel et tel, mais moyennant « que nostre affection ne s'escarte et destourne de la considération du proffit et conservation de ceste communité, mais s'y rapporte entièrement [2]. »

Du reste ce trait de la vraye prière exprimé par le mot *notre* est le trait commun aux trois dernières demandes : « Elles monstrent évidemment que les oraisons des chrestiens doivent estre communes (*publicas*) et tendantes à l'édification et proffit général de l'Eglise, et à l'advancement publique de la communion des fidèles. Car par icelles requestes nul ne demande que privément (*privatim*, à part, dit 1560) il luy soit donné ; mais tous en commun nous requérons *nostre* pain, que *noz* péchés nous soyent remiz, que ne *soyons* induitz en tentation, mais que soyons délivrés du maling [3]. »

4. La quatrième requête est celle « où nous demandons à Dieu les choses qui nous conservent et qui subviennent à nos nécessitez,... généralement tout ce dont nostre corps a besoing pour son usage. » Ainsi nous nous donnons à Dieu « comme en charge (*in ejus curam*)... pour estre de luy nourriz, entretenuz et conservez. Car ce très bon Père n'ha point en desdaing de prendre mesmes nostre corps en sa protection et sauvegarde, afin d'exercer nostre foy en ces basses et petites choses, quand nous attendons de luy tout ce qu'il nous fault, jusques à une myette de pain et une goutte d'eaue [4]. »

Ici Calvin repousse l'idée catholique-romaine qu'il s'agit du pain « supersubstanciel ». Ce faux mysticisme, ce faux ascétisme, que des théologiens protestants et modernes reprochent à Calvin de n'avoir pas dépassé, lui est parfaitement étranger. Il s'agit du pain réel, matériel, c'est-à-dire du pain qui nourrit notre corps ; il s'agit de notre corps : « Si en ceste vie fragile et caduque nous n'attribuyons à Dieu office de Père nourricier, l'oraison manqueroit et seroit

1. [illegible] p. 547. III, XX, 35. — 2. Bt, p. 547. *Ibid.*, 39. — 3. Bt, p. 550. *Ibid.*, p. 47. — 4. Bt, p. 553. *Ibid.*, 44.

comme rompue en partie (*mutila esset*, serait mutilée)[1]. » Les enfants de Dieu doivent être spirituels, dit-on ! Encore une fois faux mysticisme, faux ascétisme ! « Comme si la bénédiction et faveur paternelle de Dieu ne reluisoit pas mesmes au boire et manger qu'il nous donne, ou qu'il fust escrit en vain que le service que nous luy rendons a les promesses tant de la vie présente que de celle qui est à venir » (ajouté en 1559)[2].

Le reste de l'exégèse de cette requête n'est pas moins remarquable. Mais nous ne pouvons plus que reproduire la conclusion générale.

5. Cette prière est « l'oraison légitime ». Ce qui ne veut pas dire que nous sommes astreints « à ceste oraison et formulaire de prier, qu'il ne soit licite d'en changer une syllabe, ne d'user d'autres paroles en priant [3]. »

Prions librement, tout en sachant « que à tous toute espérance est bien ostée de pouvoir inventer autre meilleur formulaire d'oraison ; » et prions sans cesse, tout en nous constituant « en nostre particulier certaines heures, lesquelles ne passent point sans oraison, et qu'en icelles toute l'affection de nostre cœur y soit entièrement appliquée (*et quæ totos animi affectus in hoc penitus occupatos habeant*)[4]. »

1. 1559. III, XX. — 2. 1559. *Ibid.* — 3. B^F, p. 560. *Ibid.*, 48, 49. — 4. B^F, p. 561. *Ibid.*, 50.



CHAPITRE SEPTIÈME

Après la mort.

I. Le sommeil des âmes. — II. La résurrection des corps. — III. Après la résurrection.

I



'EST dans le dernier chapitre de son troisième livre, à la fin de ce qui peut être considéré comme sa dogmatique, que Calvin, comme tous les dogmaticiens, aborde le sujet de la vie après la mort : « Chapitre XXV : De la dernière résurrection. » Toutefois, le chapitre IX avait déjà traité : « De la méditation de la vie à venir. » Mais si, ailleurs encore, Calvin traite ce sujet, partout il est sobre, très sobre, et ne donne que très peu de détails.

La première question qui se pose est celle-ci : Quel est l'état des âmes après la mort? Deux réponses (sans compter beaucoup d'autres) ont été faites, et sont faites encore aujourd'hui. Les âmes vivent, ou bien les âmes dorment, en attendant la résurrection finale et le jugement général.

Calvin combat la doctrine du sommeil des âmes [1] : « Ils pensent que, depuis que l'homme est mort, l'âme dort jusques au jour du jugement, auquel elle se resveillera de son somme, sans mémoire, sans intelligence et sentiment quelconque [2]. » — Cette fausse doctrine aurait pour auteurs « certains arabiens ». Puis elle aurait été soutenue par Jean, évêque de Rome, et réfutée par les Sorbonnistes de Paris. Enfin elle est devenue la doctrine de certains anabaptistes [3].

1. Voir la *Psychopannychia*, dont le vrai titre est : « Vivere apud christum non dormire animis sanctos qui in fide decedunt. » (*Opera* V, p. 165 et ss.) — Et en français : « Traitté par lequel est prouvé que les âmes veillent et vivent après qu'elles sont sorties des corps, contre l'erreur de quelques ignorans qui pensent qu'elles dorment jusqu'au dernier jugement. » (*Opuscules*, p. 1 et ss.)

2. *Opuscules*, p. [illegible] — 3. *Ibid.*, p. 2

Calvin commence par poser la distinction complète de l'âme et du corps : l'âme a été faite à l'image de Dieu, mais pas le corps. « L'image de Dieu est hors de la chair[1]. » — « Rien ne peut porter l'image de Dieu, sinon l'esprit : comme de fait Dieu est esprit[2]. »

Comme nous l'avons déjà fait observer, nous avons ici un des points fort rares, sur lesquels Calvin a modifié sa manière de voir. Plus tard, il relève le corps et admet qu'il y a aussi en lui quelque image de Dieu. La contradiction est formelle et fort intéressante (nous l'avons signalée ailleurs).

Et alors, d'après Calvin, le corps périt, dort, puis ressuscite, mais l'âme ne dort pas, ne périt pas, elle est immortelle. Résurrection pour le corps, immortalité pour l'âme. — Peut-être vaut-il ici la peine de remarquer qu'aujourd'hui c'est par un parfait abus de langage qu'on fait souvent de résurrection un synonyme d'immortalité, alors qu'en réalité les deux mots et les deux idées s'excluent. Ce qui est immortel ne peut ressusciter, puisqu'il ne meurt pas. Pour pouvoir *ressusciter*, il faut être *mort* d'une façon quelconque.

« Combien que plusieurs philosophes n'ayent point esté du tout ignorans de l'immortalité de l'âme, touteffois il n'y en a pas un seul lequel ayt eu le moindre pensement du monde de la résurrection de la chair[3]. »

Autre observation de Calvin : « Le mot de Dormir ne se peut approprier qu'aux corps, dont aussi est venu le mot de *cimetière*, qui vaut autant comme *dormitoire*[4]. »

Enfin, bien que Calvin n'ait pas connu la question crématoire, et bien que, pour lui, il n'eût pas été indifférent de penser : Dieu peut retirer le germe même du corps, du milieu de la terre pourrie ou du milieu des cendres calcinées, on voit qu'il attache à l'ensevelissement une grande valeur symbolique. « La sépulture a esté introduite de Dieu. Ce n'est pas une invention humaine qui n'ait point de fondement ; mais Dieu l'a ainsi ordonné, afin que ce nous fust un tesmoignage de la vie éternelle et de la résurrection. Quand les hommes sont ensevelis, on les met là en terre, comme en garde, jusqu'à ce qu'ils soyent ressuscitez au dernier jour : ainsi la sépulture nous est comme un miroir de la résurrection[5]. »

1. *Opuscules*, p. 9. — 2. *Ibid.* — 3. B^F, p. 293. — « Combien que plusieurs des philosophes ayent maintenu l'immortalité des âmes, la résurrection de la chair a été approuvée de bien peu. » 1559. III, XXV, 3.

4. III, XXV, 8. — De *dormitoire*, on a fait *dortoire*, et puis *dortoir*, tous dérivés du verbe latin *dormire*. — Mais, en grec, dormir se dit κοιμάω, et du verbe κοιμάω on a tiré le substantif κοιμητήριον, cimetière ; de telle façon qu'un cimetière, c'est un dortoir, et qu'un dortoir, c'est un cimetière. — Quand on accompagne la dépouille humaine au cimetière, on parle grec. Si l'on parlait latin, on dirait qu'on la porte au *dormitoire*, au dortoir. Quand on dit aux élèves d'un lycée d'aller au dortoir pour se coucher, on parle latin : si on parlait grec, on les enverrait au cimetière.

5. *Sermons sur le livre de Job. Opera* XXXIV, p. 493. — « Ne pensons point que la façon d'ensevelir les corps soit venue d'une superstition sotte, ou que les hommes ayent imaginé cela. Il est vray que les païens en ont usé, et ce leur a esté un tesmoignage contre eux ; et, au dernier jour, ils seront convaincus de ce qu'ils ont usé d'une cérémonie, qui les devoit enseigner d'attendre la résurrection dernière ; et ce qu'ils n'y pensent point, cela est inexcusable. » *Sermons sur le Deutéronome. Opera* XXVIII, p. 399. — 1559. III, XXV, 5.

Calvin combat alors le sommeil des âmes par une longue série d'arguments exégétiques, dont nous indiquons seulement les principaux :

La descente aux enfers. « S. Pierre dit que Jésus-Christ a presché à ceux qui estoyent en chartre [ou prison], à savoir aux esprits, et non seulement aux esprits des fidèles, ausquels il a presché rémission en salut, mais aussi des infidèles, ausquels il a annoncé confusion[1]. » — Quels qu'aient été le sens, la portée de la prédication du Christ, ceux qui l'ont écoutée, entendue, ne dormaient pas.

La parabole du mauvais riche, où il est question « d'Abraham, de ce riche glouton et de Lazare[2]. » Calvin, avec beaucoup d'anciens docteurs, estime que nous avons là un récit historique, preuve en soit les noms propres. Mais histoire ou parabole, peu importe. — Avant la résurrection, les âmes vivent, parlent, s'entretiennent. Quant au sein d'Abraham, c'est le repos. Seulement, « par ce repos, nous n'entendons pas une paresse, ou endormisson, ou quelque autre chose semblable,... mais une tranquillité et bonne asseurance de conscience[3]. » Calvin reconnaît que les saintes Ecritures, « faisant mention de ceste paix, » usent « familièrement de la figure de dormir et de reposer, » — d'autant plus que la langue hébraïque se sert du mot sommeil « pour signifier toute seureté et fiance[4]. » — Et il discute, non sur le mot, mais sur la chose. « Nous ne rejettons point, dit-il, le mot de somne, sinon d'autant qu'il a esté fort corrompu et presque pollu par leurs mensonges[5]. »

Et les déclarations de Jésus sur la vie éternelle, que possèdent ceux qui entendent sa voix[6] ? Ils allaient de foi en foi, et cheminaient de vertu en vertu, et jouissaient de la béatitude en pensant à Dieu ; et on les met « dedans des couches, comme assommez de sommeil, et du tout abbattus d'oisiveté. Comment interprètent-ils cest avancement qu'elles font ? Pensent-ils que les âmes s'avancent à perfection, quand elles s'engraissent en dormant, afin qu'elles soyent offertes en la présence de Dieu bien refaites et polies, quand il sera assis pour juger[7] ? »

Et les âmes des martyrs qui nous sont représentées comme « criant à haute voix sous l'autel : jusques à quand, ô Seigneur, ne venges-tu point nostre sang contre ceux qui habitent en la terre ? Et à chacun d'eux furent données robbes blanches.... Vous autres, esprits dormeurs et yvres, comment interprétez-vous, je vous prie, ces robbes blanches ? Ne sont-ce point des coussins ou oreilliers pour les faire dormir ?... D'avantage si les âmes des morts crioyent à haute voix, elles ne dormoyent pas. Quand donc commencèrent-elles d'estre assopies de ce somne[8] ? »

Et la réponse au pauvre brigand sur la croix ? « Celuy qui est partout promet d'assister au brigand et luy promet paradis,... et ne le renvoye point à longues années, mais, à ce jour-là mesme, il l'appelle aux délices heureuses de son

1. *Opuscules*, p. 12. — 2. *Ibid.*, p. 14. — 3. *Ibid.*, p. 15. — 4. *Ibid.*, p. 17. — 5. *Ibid.*, p. 15. — 6. *Ibid.*, p. .. — 7. *Ibid.*, p. 24. — 8. *Ibid.*, p. 25.

royaume[1]. » — La réponse vaut, quelle que soit l'interprétation que l'on adopte pour le mot paradis.

En résumé : « L'esprit est l'image de Dieu, à la similitude duquel il a vigueur et intelligence, et est éternel. Et tandis qu'il est en ce corps, il monstre ses vertus ; et quand il sort de ceste prison, il s'en va à Dieu, du sentiment duquel il jouit, cependant qu'il repose en l'espérance de la résurrection bienheureuse ; et ce repos luy est un paradis. Mais quant à l'esprit de l'homme réprouvé, cependant qu'il attend le terrible jugement sur soy, il est tormenté de ceste attente, laquelle l'apostre pour ceste cause appelle redoutable. S'enquérir plus outre, c'est se plonger dedans l'abysme des secrets de Dieu[2]. »

En mourant, imitons donc le Christ, et recommandons nos âmes à Dieu ; imitons aussi saint Etienne, et remettons nos âmes en la garde de notre Seigneur Jésus. « De nous enquérir plus curieusement de l'estat qui est entre la mort et la résurrection, il n'est ny licite, ni utile.... C'est folie et témérité de nous enquérir de choses incognues, plus haut que Dieu ne nous permet d'en sçavoir.... Tenons-nous comme barrez en ces bornes que Dieu nous assigne[3]. »

Calvin, selon son habitude, ne pose pas la plume avant d'avoir repris un à un tous les passages que ses adversaires ont invoqués. C'est un procédé qui fait honneur à son besoin de se rendre compte de tout, de ne laisser aucune objection sans réponse, mais qui est fatigant, et qui, aujourd'hui, nuit beaucoup à l'intérêt de ses discussions. De cette longue énumération, nous ne conserverons que deux traits. L'un est amusant : « Nous esplucherons maintenant les linges et drapeaux, ausquels ils emmaillottent les âmes endormies, et destremperont le pavot, lequel ils leur font avaller pour les endormir[4]. » — L'autre trait, au contraire, est saisissant : c'est une de ces paroles qui trahissent tout à coup les sentiments personnels, d'habitude cachés, du Réformateur. Il s'agit du sentiment du péché. Calvin écrit : « Pensons un peu... quel Adam estoit du tout, quand il ouit ceste voix horrible : Adam, où es-tu ? Cela est plus facile à penser qu'à dire ; combien qu'on ne le puisse mesme penser, si quant et quant on ne le sent (*ne cogitari quidem potest, nisi sentiatur*)[5].... Je di qu'il n'est nullement besoin de parolles à ceux qui ont esté quelquefois picquetz (*compuncti*) du cautère de la conscience. Et ceux qui ne l'ont expérimenté (*experti*), qu'ils oyent les Escritures[6]. »

On sent ici le langage de l'expérience.

II

Comment ressusciterons-nous ? — « Nous ressusciterons en la mesme chair que nous portons aujourd'huy, quant à la substance ; mais non pas quant à la

1. *Opuscules*, p. 25. — 2. *Ibid.*, p. 27. — 3. 1559. III, XXV, 6. — 4. *Opuscules*, p. 28. — 5. *Opera* V, p. 204. — 6. *Opuscules*, p. 31.

qualité[1], comme la mesme chair de Jésus-Christ, qui avoit esté offerte en sacrifice, estant ressuscitée, a eu autre dignité et excellence en soy, tout ainsi presque que si elle eust esté changée[2]. »

C'est la résurrection des corps. Nous avons déjà traité ce sujet. Ici nous nous bornerons à une seule remarque. Calvin use indifféremment des mots *chair* et *corps*. En réalité, il s'agit pour lui de la résurrection des corps. — C'est comme saint Paul, dans son fameux chapitre I Corinthiens XV, le fameux chapitre sur la résurrection : « Autre est la chair des hommes, autre la chair des bêtes.... Il y a aussi des corps célestes et des corps terrestres » (30, 40). — Par résurrection de la chair, nous sommes donc bien autorisés à entendre résurrection des corps.

III

Tout cela dit, Calvin invite les fidèles à fixer leurs yeux sur cette résurrection finale et glorieuse, et « la méditation de la vie à venir, » dans laquelle on a vu surtout une négation de la vie présente, devient une « méditation de la résurrection » : « Nul n'a deuement, ne fermement proufité en l'Evangile, s'il ne s'est accoustumé de méditer continuellement la résurrection bienheureuse. » — Et si l'on a prétendu que la première méditation était triste, il est difficile de contester que la seconde ne soit « joyeuse ». « Quand nous avons les yeux ainsi arrestez en haut, et que rien ne les empesche ne retient yci-bas, » nous finissons par être « ravis d'une joye inénarrable et magnifique[3]. » — Que si on blâmait cette seconde méditation, comme on a blâmé la première, Calvin citerait une fois de plus saint Paul, oubliant tout ce qui est derrière lui pour courir vers ce but (Philip. III, 14) ; mais, dit-il, « nous sommes citoyens des cieux » (Philip. III, 20)[4].

Naturellement, Calvin distingue la résurrection des élus et la résurrection des réprouvés. Mais, sur le ciel et sur l'enfer, il est d'une extrême sobriété.

De l'excellence du bonheur dont nous jouirons au ciel, « quand on aura dict tout ce que pourront exprimer toutes langues humaines, à grand'peine en auraon touché la moindre partie[5]. » — Il n'en faut pas moins éviter de soulever des questions « frivoles et mauvaises, » et d'être « tousjours frétillans en appétit désordonné de plus sçavoir qu'il n'est licite. »

L'Ecriture enseigne qu'il y aura au ciel des différences : « la mesure de gloire ne sera point égale. » Tous n'auront pas comme saint Paul une foule de fidèles pour « gloire et couronne » ; tous ne siègeront pas, comme les apôtres, « sur douze thrônes » ; même l'Ecriture promet « non seulement vie éternelle aux fidèles, mais aussi quelque loyer particulier en icelle. » Ainsi saint Paul demande « que Dieu rende à Onésiphore en ce jour-là les bienfaits qu'il avoit reçus de

1. « Nous retiendrons la substance de nostre corps, mais la qualité sera changée. » B^F, p. 294.

2. III, XXV, 8. — 3. III, XXV, 1. — 4. « La rémunération des justes et punition des iniques sont tellement conjoinctes que l'une emporte l'autre. » B^F, p. 296. — 5. B^F, p. 294. III, XXV, 10.

luy; » et Jésus-Christ promet à ses fidèles « cent fois plus qu'ils n'ont quitté [1]. » — Voilà ce que, sur l'autorité des Ecritures, les fidèles doivent « recevoir », mais rien de plus.

« Il faut qu'en chassant loing toutes questions entortillées, lesquelles ils cognoistront ne leur pouvoir tourner qu'à retardement, ils se tienent tout cois entre les bornes que Dieu leur a mises [2]. »

C'est ce que Calvin fait en ce qui le concerne. « Quant à moy, non seulement je me déporte en mon privé de m'enquérir de choses superflues et inutiles, mais aussi je me veux donner garde qu'en répondant à beaucoup de curiositez, je ne nourrisse le mal que je dois réprimer. » — En conséquence, il désapprouve fort ceux qui ne « laissent nul anglet au ciel, lequel ils ne sondent avec leurs disputes. » Les réponses à toutes ces questions doivent être remises à plus tard. Pour le moment, il s'agit de savoir, non pas ce « qu'on fait en paradis, » mais « par où il faut [y] aller [3]. » — Et c'est la fameuse parole de Galilée répondant à ses adversaires que la Bible avait pour but de nous dire comment on va au ciel, et non comment va le ciel.

Après les élus, les réprouvés. Après le ciel, l'enfer. Ici Calvin est plus sobre encore. Même dans sa *Psychopannychia*, nous trouvons une phrase que mon impartialité me force à noter, à mettre en lumière, et dont on dira que l'éclat est sinistre. C'est une de ces paroles marquées au coin du seizième siècle, d'une époque rude et terrible : « A fin que nous laissions là les réprouvez, dit Calvin, comme on ne se doit pas beaucoup soucier de tout ce qui leur peut advenir [4]. »

Calvin rencontre les objections modernes contre les peines éternelles. Il les repousse, encore plus qu'il ne les réfute, par quelques mots. Sans doute elles préoccupaient peu ses lecteurs [5].

« Ce qu'ilz craignent d'attribuer trop grande cruauté à Dieu, en disant que les meschans seront puniz de torment éternel, les aveugles mesmes voyent bien quelle folie c'est que cela. Comme si le Seigneur faisoit grande injure en privant de son royaume ceux qui, par leur ingratitude, s'en sont renduz indignes. — Mais les péchez, disent-ilz, sont temporelz. Je leur confesse : mais la majesté de Dieu, laquelle ilz ont offensé, est éternelle. C'est donc à bon droict que la mémoire de leur iniquité ne périt point. — Mais si ainsi est, disent-ilz, la correction surmontera la mesure du péché. Je responz que cela est un blasphème intollérable, quand la majesté de Dieu nous est en si petite estime, que d'estimer moins le contemnement d'icelle que la perdition d'une âme. Parquoy laissons telz babillars, à fin qu'il ne semble que nous les jugeons dignes de réponses [6]. »

C'est bref, tranchant ; mais du reste pas de démonstration de cette éternité des peines, pas de discussion. Et encore moins de description de l'enfer que du ciel. Calvin se borne à bien montrer que tout ici est spirituel.

1. III, XX, 10. — 2. *Ibid.*, 11. — 3. 1559. *Ibid.*, 11.

4. « Quibus quid accidat non magnæ curæ nobis esse debet. » *Opera* V, p. 191. *Opuscules*, p. 18.

5. « Toute l'Escriture crye hault et cler, qu'il n'y aura nulle fin ny à la béatitude des esleuz, ny au torment des iniques. » (Br, p. 297.) Cette phrase ne se retrouve pas en 1559. — 6. Br, p. 297. III, XXV, 5.

« Nulle description ne suffiroit à bien exprimer l'horreur de la vengence de Dieu sur les incrédules[1]. » En conséquence la Bible use d'images : ténèbres, pleurs, grincements de dents, feu éternel. C'est pour « dénoter un extrême horreur. » « Telles formes de parler doivent nous instruire à concevoir aucunement [en quelque façon] la misérable condition des iniques. » Mais il ne faut pas oublier l'essentiel : « Il nous faut là principalement fischer nostre pensement, quelle malheureté c'est d'estre séparé de toute compaignie de Dieu. Et non seulement ce, mais sentir sa Majesté contraire à nous, laquelle nous ne puissions fouyr qu'elle ne nous persécute tousjours[2]. »

C'est tout. Et détail inattendu, curieux, bien qu'il ne faille pas y attacher, cela va sans dire, une importance trop particulière, Calvin termine ces réflexions en citant le texte cher aux universalistes : « Jusques à ce qu'il soit tout en toutes choses » (1 Cor. XV, 28)[3].

Tel est le dernier mot, auquel il convient d'ajouter ce cri d'un ardent mysticisme, à propos de 2 Timothée I, 18 : « Que le Seigneur lui donne de trouver miséricorde auprès du Seigneur en ce jour-là. » — « *En ce jour-là*, dit S. Paul. Tous chrestiens ne peuvent lire ce passage, qu'ils ne soyent touchez au vif. Car nous voyons que S. Paul estoit comme ravi, parlant de ceste venue de Jésus-Christ, et de la résurrection dernière. Il ne dit point que le Seigneur luy face trouver grâce à sa venue, au jour de nostre rédemption, quand il apparoistra derechef au monde pour le juger. S. Paul pouvoit bien user de ces façons de parler. Mais il dit : *En ce jour-là!* comme s'il présentoit le Seigneur Jésus visiblement avec ses anges. Ainsi donc nous voyons quelle a esté sa foy, et qu'il n'a point voltigé en l'air pour dire simplement que Jésus-Christ est ordonné juge du monde, et puis qu'il se soit arresté ici-bas. S. Paul n'a point parlé de ces choses-là froidement, ni selon l'homme, mais il a esté élevé par dessus tout le monde pour pouvoir s'escrier : Ce jour! ce jour[4]! »

1. III, XXV, 12. — Br dit seulement « combien seront horribles les peines des meschans. »
2. Br, p. 296. III, XXV, 12. — 3. 1559. III, XXV. — 4. *Opera* LIV, p. 87, 88.



Livre septième.

LA PRÉDESTINATION

CHAPITRE PREMIER

La formation de la doctrine.

Première partie : *La formation de la doctrine.* — I. La première édition de l'*Institution*, en 1536. 1. Le mérite et les bonnes œuvres. 2. L'assurance du salut. 3. La souveraineté de Dieu. — II. Entre la première et la seconde édition de l'*Institution*. — III. La seconde édition de l'*Institution*, en 1539. — IV. Entre la seconde édition et l'édition définitive. 1. Bolsec. 2. Pighius. 3. Mélanchthon. 4. Castellion. — V. L'édition définitive de l'*Institution*, en 1559. — VI. Les confessions de foi rédigées par Calvin.

Seconde partie : *La souveraineté de Dieu et la prédestination.* — I. Le dogme calviniste fondamental : la souveraineté de Dieu. — II. La formule du dogme : la prédestination.

PREMIÈRE PARTIE

La formation de la doctrine.

I



ARTONS de la première édition [1] de l'*Institution chrétienne*, celle de 1536 [2].

Le fait essentiel, c'est que la doctrine de la prédestination s'y trouve, mais n'est pas exposée directement, à part. Elle apparaît accidentellement dans trois ou quatre passages [3], ou séries de passages, qui semblent n'avoir aucun lien entre eux.

1. *Les bonnes œuvres et le mérite.* — Le premier passage se trouve à la fin du chapitre sur la Loi. Calvin parle de la justification, du salut, et explique que ni l'un ni l'autre ne saurait être attribué aux bonnes œuvres. Nous sommes « héritiers du royaume

1. Avant la première édition de l'*Institution*, en 1535, dans la préface du Nouveau Testament d'Olivétan, Calvin écrit : « Touteffois le Seigneur de miséricorde (qui ne ayme pas seulement, mais luy-mesme est amour et charité) voulant encore par sa bonté infinie aymer ce qui n'est digne d'aymer, n'a pas du tout [complètement] dissipé, perdu et abysmé les homes, comme leur iniquité le requéroit, mais les a soubstenu et supporté en doulceur et patience, *leur donnant terme et loysir de se retourner à luy et se radresser en l'obéissance.* » *Opera* IX, p. 793. — 2. Voir, d'une manière générale, Max Scheibe, *Calvins Prädestinationslehre*, 1897. — 3. On peut encore en signaler un à propos du baptême des enfants (*Opera* I, p. 118), et même un autre à propos des sacrements (*Ibid.*, p. 107).

céleste par la bonté de Dieu, et non par notre moyen (*nostra arte*). » Voilà le fondement (*fundamentum*) de notre salut posé par saint Paul, et voilà la prédestination. « En Christ nous avons été élus de toute éternité avant la fondation du monde, sans aucun mérite de notre part, mais selon le dessein et le bon plaisir de Dieu (*secundum propositum beneplaciti Dei*). » « Nous avons été ainsi greffés en Christ et, par cette insertion (*inserti*),... nous avons en lui tout (*omnia*), en nous rien (*nihil*)[1]. » Accorder aux œuvres la plus infime partie de notre salut, c'est pervertir et corrompre toute l'Écriture[2].

Ainsi la première apparition, dans le système calviniste, de la doctrine de la prédestination est déterminée par une intention religieuse et pratique, a pour but de couper à sa racine la doctrine des œuvres, si funeste à la piété et à la morale.

2. *L'Eglise et la certitude du salut*, à propos de l'article du symbole : Je crois la sainte Eglise[3]. Encore une préoccupation pratique et religieuse.

L'Eglise est la « réunion des élus[4] » (*universus electorum numerus*). Cette élection a eu lieu par un acte de la bonté de Dieu avant la fondation du monde ; et elle a eu lieu en Christ, de telle sorte que Christ est le chef des élus (*tanquam unius corporis caput*).

Quelques-uns, il est vrai, paraissent élus, c'est-à-dire éprouvent certaines influences divines, et ne persévèrent pas. Mais ceux qui sont vraiment élus ne peuvent pas se perdre. Leur salut est si certain, si assuré, qu'il ne peut être ébranlé, crouler, alors même que toute la machine du monde tomberait en ruines (*etiam si tota orbis machina labefactetur, concidere ipsa* [*salus*] *et corruere non potest*). Car l'élection de Dieu, pas plus que sa sagesse éternelle, ne peut varier, ni faire défaut. Les élus peuvent chanceler (*titubare*), être ballottés (*fluctuari*), même ils peuvent tomber ; mais ils ne sont pas brisés (*non colliduntur*)[5].

Calvin avait commencé de parler de la prédestination pour combattre la doctrine des œuvres ; il continue à en parler pour proclamer la certitude du salut[6].

3. *La Providence et la souveraineté de Dieu.* — On a dit que Calvin avait, plus tard, introduit l'idée de l'honneur de Dieu dans sa première conception de la prédestination, et l'avait ainsi modifiée. C'est une erreur.

Car qu'aurait-il pu ajouter aux déclarations que voici : « Dieu créateur (*omnium omnino rerum*),... qui, par sa toute-puissance, opère tout en tous (*omnia operatur in omnibus*), et, par sa providence, dirige tout (*omnia moderatur*), duquel provient tout ce qui nous arrive, joie et tristesse, prospérité et

1. *Opera* I, p. 51. — 2. *Ibid.*, p. 55. — 3. *Ibid.*, p. 72. — 4. Anges et hommes, morts et vivants. — 5. *Ibid.*, p. 73.

6. Du reste, c'est au milieu des passages déjà cités que se trouvent ceux-ci : « Nous ne partageons pas la gloire (*laudem*) des bonnes œuvres entre Dieu et l'homme, mais nous la réservons toute entière intacte à Dieu. » (*Ibid.*, p. 52.) — « Pour accomplir des bonnes œuvres, le motif devrait être suffisant que Dieu soit glorifié en nous. » (*Ibid.*, p. 54.)

adversité, tout, excepté le péché (*excepto peccato*);... et tout cela, non à cause d'un mérite quelconque,... mais par une bienveillance paternelle, dont la seule cause est la bonté [1]. »

Et, de nouveau, cette souveraineté de Dieu est comme la face d'une médaille dont le revers est la négation du mérite de l'homme : « Jamais nous ne nous confierons assez en Dieu, si nous ne nous défions complètement de nous-mêmes. Jamais nous n'élèverons assez nos âmes en lui, si d'abord nous ne sommes pas complètement abattus en nous-mêmes; jamais nous ne serons assez consolés en lui, si nous ne sommes complètement désolés en nous-mêmes; jamais nous ne nous glorifierons assez en lui, si nous n'avons pas abdiqué toute gloire en nous-mêmes [2]. »

Ainsi l'idée de la prédestination n'apparaît pas dans la première édition, « au centre », « au premier plan », pas même toujours aux endroits « où on l'attendrait » [3]. Elle y apparaît cependant complète, avec ses trois éléments constitutifs et tous de nature religieuse et morale : négation du mérite, certitude du salut, souveraineté de Dieu. Et de ces trois éléments, l'élément suprême, c'est la souveraineté de Dieu, qui emporte la négation du mérite et la certitude du salut.

II

Après le point de départ de 1536, les étapes.

La première est de février 1537, marquée par l'*Instruction et confession de foy dont on use en l'Eglise de Genève* [4]. Et tandis que dans l'*Institution*, la prédestination est traitée en passant, occasionnellement, ici elle occupe un chapitre à part : *De l'élection et prédestination.*

Calvin se heurte à un fait : La « parole de l'Evangille » appelle tous les hommes. Les uns « mesprisent » cette grâce ; les autres la « reçoivent ». Pourquoi ? « En une telle différence est à considérer nécessairement le grand secret du conseil de Dieu; car la semence de la parolle de Dieu prent racine et fructifie en ceux-là seulement, lesquelz le Seigneur, par son élection éternelle, a prédestiné pour ses enfans et héretiers du royaulme céleste. A tous les autres, qui par mesme conseil de Dieu, devant la constitution du monde, sont réprouvez, la claire et évidente prédication de vérité ne peult estre aultre chose, sinon odeur de mort en mort [5]. »

Ainsi la première exposition directe de la doctrine de la prédestination est un développement *à postériori*, part d'un *fait*, cherche à expliquer un *fait*. Tous les hommes n'acceptent pas la prédication de l'Evangile. Pourquoi ? Pourquoi des hommes ne l'entendent-ils même pas ? Le fait terrible et mystérieux prouve que la foi n'est pas un mérite de l'homme, mais un don de Dieu.

1. *Opera* I, p. 63. — 2. *Ibid.*, p. 48. — 3. Scheibe, p. 12, 13

4. Rilliet et Dufour, *Le catéchisme français*, p. XLI, XLIII. — Dans la *Confession de la foy*, publiée deux mois après, pour être signée par tous les citoyens genevois, et qui est un résumé du *Catéchisme*, il n'est pas fait mention de la prédestination. *Ibid.*, p. LIV. — 5. *Opera* XXII, p. 46.

III

L'idée de la prédestination arrive ainsi à la seconde édition de l'*Institution*, celle de 1539. Le chapitre VIII : « De la prédestination et providence de Dieu. » est placé après ceux de la pénitence, de la justification par la foi, de la liberté chrétienne.

De nouveau Calvin part du grand *fait* : « Or, ce que l'alliance de vie n'est pas également preschée à tout le monde, et mesmes, où elle est preschée, n'est pas esgalement reçeue de tous ; en ceste diversité apparoist un secret admirable du jugement de Dieu.... Or si c'est chose évidente, que cela se fait par le vouloir de Dieu,... de cela sortent grandes et haultes questions, lesquelles ne se peuvent aultrement résouldre, qu'en enseignant les fidèles, de ce qu'ilz doivent tenir de l'eslection et prédestination de Dieu. Ceste matière contient en soy deux parties. Car il fault premièrement despecher, comment cela se doibt entendre que les uns sont prédestinez à salut, les autres à damnation. Puis après il fault déclairer comment ce monde est gouverné par la Providence de Dieu : veu que tout ce qui se fait despend de son ordonnance [1]. »

Du fait à l'explication ! Et l'explication, c'est que la doctrine de la prédestination est une doctrine particulière, inséparable d'une doctrine générale, celle de la Providence. « Nous constituons Dieu maistre et modérateur de toutes choses, lequel nous disons dèz le commencement avoir, selon sa sagesse, déterminé ce qu'il devoit faire, et maintenant exécuter selon sa puissance tout ce qu'il a délibéré [2]. »

La définition de la prédestination découle tout naturellement de cette définition de la Providence : « Nous appellons Prédestination le conseil éternel de Dieu, par lequel il a déterminé ce qu'il voulait faire d'un chascun homme. Car il ne les crée pas tous en pareille condition : mais ordonne les uns à la vie éternelle, les autres à éternelle damnation [3]. »

Notons, en 1540, la conduite de Calvin, à propos de l'anabaptiste Hermann, qui s'était rétracté et avait demandé à rentrer dans l'Eglise : « Il hésitait seulement au sujet de la prédestination, à propos de laquelle il était à peu près d'accord avec moi, sauf qu'il ne pouvait s'expliquer la différence entre la prescience et la providence. Il a cependant demandé que cela ne l'empêchât pas d'être reçu avec ses enfants dans la communion de l'Eglise. Je l'ai reçu avec la bonté qui convenait (*ea quæ decuit comitate*), et au nom de l'Eglise j'ai tendu la main à celui qui demandait pardon [4]. »

IV

Alors, entre 1539 et 1559, l'idée toujours en marche rencontre des objections, c'est-à-dire des excitations à avancer encore, en se précisant.

1. Br p. 467. — 2. Br p. 501 — 3. Br. p. 471 — 4. De Strasbourg, 27 février 1540 Herminjard, VI, p. 1.2 *Opera* XI p. 25.

1. Ces discussions se rattachent d'abord à un nom, celui de Bolsec, surtout célèbre comme calomniateur. Calvin lui répondit tout de suite par une « congrégation [1] » ou conférence, comme nous dirions aujourd'hui, le 18 décembre 1551. — L'avant-propos (non pas de Calvin, mais de l'éditeur de 1562) nous renseigne sur les circonstances : « Un maistre brouillon sortant de je ne say quelle mesnie [famille] de Carmes et de moines, fait tout en un moment triacleur, songeant par quel moyen il se pourroit faire valoir, n'en trouva point de plus court ou expédient, selon son opinion, que de se fourrer à l'estourdie dedans l'Eglise de Genève, et y semer certain poison qu'il avoit apporté d'Italie.... Ce belistre impudent outre mesure, voire si jamais il y eust homme effronté au monde, avoit desjà attiré des complices (comme telles truyes trouvent assez de couchons de mesmes).... Mais Dieu, par sa grande miséricorde, y a si heureusement remédié, que ceste orde [sale] beste a esté confuse, et ses couchons, pour le moins, n'ont osé ouvrir le groin pour gronder [2]. »

La conférence de Calvin, extrêmement remarquable par sa brièveté et sa clarté, rattache de plus en plus l'idée de la prédestination à l'idée de la Providence; c'est toujours, et de plus en plus, la trilogie: pas de mérite, certitude du salut, souveraineté ou honneur de Dieu : « Dieu est invincible. Sachons donc que nostre salut est certain [3]. » — « Il est vray que toute la doctrine de l'Escriture tend bien là : mais tant y a qu'il n'y a nulle doctrine si propre pour humilier les hommes que ceste-cy, c'est assavoir que nous cognoissions que Dieu nous a esleus par sa bonté gratuite, voire en tant qu'il luy a pleu. Pourtant, ces objections, qui se font, doivent estre repoussées par ce mot seulement de l'authorité de Dieu : assavoir quelle maîtrise et prééminence est-ce qu'il doit avoir par dessus nous [4]. »

2. Vers 1542, le catholique Albert Pighius avait écrit contre Calvin un ouvrage sur le libre-arbitre de l'homme et la grâce divine. Les six premiers livres défendent le Libre-arbitre, les quatre derniers parlent de la Providence, de la Prescience et de la Prédestination. Calvin répondit aux six premiers en 1543 [5]. Il voulait répondre aux quatre derniers pour la foire suivante. Mais Pighius mourut, et Calvin pensa qu'il s'était suffisamment expliqué dans son *Institution*. Les attaques de Bolsec s'étant produites, le Réformateur laissa Bolsec de côté, prit comme base d'une nouvelle discussion les quatre derniers livres de Pighius et publia le *Consensus genevois*, ou *Traité de la prédestination éternelle de Dieu,... aussi de la Providence*, 1552 [6]. Le *Consensus* de 1552 est comme la seconde partie de la *Defensio* de 1543.

1. « Congrégation faite en l'Eglise de Genève par M. Jean Calvin, en laquelle la matière de l'élection éternelle de Dieu fut sommairement et clairement par luy déduite, et ratifiée d'un commun accord par ses frères ministres. » — Imprimée seulement en 1562. *Opera* VIII. Proleg., p. XVII et ss. — 2. *Opera* VIII, p. 90. — 3. *Ibid.*, p. 100. — 4. *Ibid.*, p. 104. — 5. Par son traité: *Defensio sanæ et orthodoxæ doctrinæ de servitute et liberatione humani arbitrii adversus calumnias Alberti Pighii campensis.* — Voir *Opera* VI, Proleg., p. XXIII. — 6. « *De æterna Dei prædestinatione*, qua in salutem alios ex hominibus elegit, alios suo

L'idée marche dans le même sens : la prédestination et la Providence sont considérées comme parties, dirait-on, l'une de l'autre. La Providence a deux « fins ». Lesquelles ? Précisément les deux « fins » de la prédestination : « Sachans que nous ne pouvons rien,... que nous soyons humiliez : » pas de mérite ! — et « que nous apprenions à nous appuyer en Dieu, et nous tenir paisiblement en sa fiance ; il conduira bien toutes nos affaires [1] : » assurance ! — Voilà l'identification de la prédestination et de la Providence.

Notons un exemple topique de l'influence des objections sur le développement de l'exposition de la pensée de Calvin. Bolsec, « tout en repoussant le décret absolu de réprobation voulait maintenir la *sola gratia*. L'examen de cette opinion amena le Réformateur à se rendre compte de l'importance du décret de réprobation [2]. » — « C'est surtout, dit le professeur Warfield, dans ce *Consensus genevois*, provoqué en 1552 par les attaques de Bolsec, que nous trouvons le très complet exposé de la doctrine de Calvin, exposé ayant droit à une autorité symbolique.... La double prédestination est présentée comme le vrai cœur de la doctrine.... Elle est le soutien et l'appui de l'action unique de Dieu dans le salut [3]. »

3. Ici doit trouver place la fameuse préface mise par Calvin, en 1546, aux *Loci* de Mélanchthon. Le Réformateur allemand différait très sensiblement du Réformateur français sur plusieurs points, et notamment sur deux points essentiels : le *libre-arbitre* et la *prédestination*. Calvin le sait, le note, et cependant excuse et recommande : « De la matière du franc-arbitre, je say bien qu'il n'en baille point pleine résolution pour satisfaire à tout le monde. Car il semble advis qu'il réserve quelque chose à l'homme. La raison est qu'ayant démonstré le principal il aime mieux superséder, que débattre des choses qui ne luy semblent pas estre tant requises au salut des chrestiens. » — « Autant en est-il de la prédestination. Pour ce qu'il voyt aujourd'huy tant d'espritz volages qui ne s'adonnent que trop à curiosité, et ne tiennent nulle mesure en ceste matière, voulant prévenir ce dangier, il a mieux aymé toucher seulement ce qui estoyt nécessaire à cognoystre, laissant le reste comme ensevely, qu'en desduisant tout ce qu'il eust bien peu, lascher la bride à beaucoup de disputes perplexes et confuses, desquelles ce pendant il ne revient nul fruict de bonne instruction. Je confesse que de tout ce qu'il a pleu à Dieu nous révéler par l'Escriture, rien ne doyt estre supprimé, quoy qu'il en advienne. Mais celluy qui cherche d'enseigner au profit des lecteurs mérite bien d'estre excusé, s'il s'arreste à ce qu'il cognoyt estre le plus expédient, passant légièrement, ou laissant derrière, ce dont il n'espère pas tel profit [4]. »

exitio reliquit ; item de providentia qua res humanas gubernat. Consensus pastorum genevensis ecclesiæ a Jo. Calvino expositus, 1552.

1. *Opera* VIII, p. 350. *Opuscules*, p. 1300. — 2. Scheibe, p. 65. — 3. Warfield : « Predestination in the Reformed Confessions. » Etude dans *The Presbyterian and Reformed Review*, janvier 1901, p. 63. — 4. *Opera* IX, p. 848, 849. — Dans l'écrit qui passe pour l'un de ses chefs-d'œuvre : *Excuse de Jacques de Bourgogne*, 1548, Calvin, à la fin, présente une confession de foi. Il n'y est pas question de la prédestination.

4. Puis vint Castellion. — Sur six écrits échangés, trois nous ont été conservés, dont deux de Calvin, en latin [1] : *Briefve response aux calomnies d'un certain brouillon, par lesquelles il s'est efforcé de diffamer la doctrine de la Prédestination éternelle de Dieu* (1557); et *Response de Jean Calvin aux calomnies et argumens d'un qui s'efforce par tous moyens de renverser la doctrine de la Providence secrète de Dieu* (1558).

Ces deux traités se distinguent par la violence du langage. Déjà Castellion avait fait la collection des injures que Calvin lui avait adressées : brouillon, chien mastin, impudent, effronté, nigaud, barbare, calomnie trop vilaine et puante, affectation puante, hérésies, blasphèmes, asnerie, jaserie picquante, gaudisseries sottes ; et encore celle-ci : « Comme un pourceau tu renverses de ton groin une doctrine de bonne odeur afin de trouver quelque infection et puantise. »

Mais ce qui nous intéresse plus que ces gros mots, c'est le fait que Calvin arrive à proclamer l'identification complète de la prédestination et de la souveraineté de Dieu : « Prédestination, dit-il en tout autant de termes, comme la saincte Escriture enseigne, est un libre conseil de Dieu, par lequel il gouverne le genre humain et chasque partie du monde, selon sa sagesse infinie et justice incompréhensible [2]. »

Nous touchons au but et à la dernière édition de l'*Institution*, celle de 1559.

V

Les chapitres sur la Prédestination sont encore reculés. Les chapitres sur l'Oraison, la Liberté chrétienne, la Vie chrétienne, passent avant eux. La prédestination vient désormais à la fin. Après, il n'y a plus que la « dernière résurrection ». — En même temps, la Prédestination et la Providence sont séparées et la Providence prend place au début comme le fait et le principe général dont les conséquences se produisent successivement [3].

Preuve évidente que la Prédestination n'est pas le *fondement* sur lequel s'élève la théologie de Calvin, mais la *clef de voûte* qui en soutient l'édifice. Parti des expériences et des besoins les plus authentiques de la piété, voulant

1. Contre Calvin parurent un traité français, un traité latin et un manuscrit latin. Calvin attribua tout à Castellion, et répondit immédiatement, en 1557, par un traité français au traité français, par un traité latin au traité latin ; en 1558, par un traité latin plus étendu au manuscrit latin, tombé entre ses mains, et qu'il publia par articles en faisant suivre chacun d'une réfutation. — Les deux premières attaques anonymes et la première réponse française de Calvin sont perdues. — *Opera* IX. Proleg. XXX.

2. *Opuscules*, p. 1778. *Opera* IX, p. 287.

3. Il faut reconnaître, conclut Köstlin, que « le premier objet, l'objet principal des préoccupations religieuses et chrétiennes de Calvin était non pas cette éternelle prédestination, mais l'offre toujours actuelle du salut en Christ, l'expérience du salut, l'action actuelle de Dieu, dont le fidèle prend conscience. » C'est de là que Calvin « jette un regard rétrospectif sur l'éternel décret de Dieu. » Ce décret est pour lui « la prémisse nécessaire », sur laquelle repose tout le contenu de notre expérience chrétienne religieuse, sur laquelle la vérité, la certitude de la connaissance du croyant doit être fondée. » Köstlin, *Stud. u. Krit.*, 1868, p. 469.

sauver la morale, donner la paix à l'homme et rendre gloire à Dieu, Calvin raisonne, systématise. Il expose de plus en plus nettement le dogme de la prédestination, de la double prédestination. Sans doute, si l'on enlève la *clef de voûte*, l'édifice s'écroule, aussi bien que si on enlève le *fondement*. Et cependant la place donnée à l'exposé définitif du dogme de la prédestination reste significative et caractéristique. La prédestination, comme telle, n'est pas le principe d'où la méthode déductive, à priori, a tiré toutes les parties du système. C'est le postulat auquel la méthode régressive a ramené, à posteriori, toutes les explications de l'expérience.

C'est ce qui nous permet de comprendre comment, malgré tout, le dogme de la prédestination a pour Calvin et pour le calvinisme un arrière-goût très religieux. Au moment même où il dogmatise, dans son *Institution* (1559), il prêche en 1558 (*Sermons sur les Ephésiens*, publiés en 1562) : « Il y a deux raisons pour monstrer qu'il est plus que nécessaire que ceste doctrine se prêche, et que nous en avons une utilité si grande, qu'il vaudroit mieux que nous ne fussions pas nais, que d'estre ignorans de ce que S. Paul nous déclare ici. Car il y a deux choses principales où il nous faut tendre, et c'est mesmes la somme de tout ce que Dieu nous enseigne par l'Escriture saincte, et là où il nous faut appliquer toutes nos estudes et nos sens. L'une, c'est que Dieu soit magnifié, comme il le mérite ; la seconde, c'est que nous soyons certifiez de nostre salut, pour l'invoquer comme nostre Père, en pleine liberté. Si nous n'avons ces deux choses-là, malheur sur nous, il n'y a plus ne foy ne religion. On pourra bien parler de Dieu, mais ce ne sera que mensonge[1]. »

Plus encore! C'est précisément dans l'extrême affirmation du dogme, c'est-à-dire du double décret, que se trouve le fruit le plus précieux du dogme lui-même : « Yci plusieurs faisans semblant de maintenir l'honneur de Dieu, à ce qu'il ne soit point chargé à tort, confessent bien l'élection, et cependant nient qu'aucuns soyent réprouvez. Or cela est trop sot et puérile, veu que l'élection (*ipsa*) ne consisteroit point, si elle n'estoit mise à l'opposite de la réprobation[2]. » — « Il nous faut [donc] retenir que jusques à ce que les hommes soyent du tout anéantis, et qu'il ne leur reste point une seule goutte en quoy ils se puissent glorifier, que jamais la gloire, qui appartient à Dieu, ne luy sera rendue[3]. »

Et enfin : « En ceste obscurité qui effraye [plusieurs], nous verrons combien ceste doctrine, non seulement est utile, mais aussi douce et savoureuse, au fruict (*suavissimus fructus*) qui en revient. Jamais nous ne serons clairement persuadez comme il est requis, que la source de nostre salut soit la miséricorde gratuite de Dieu, jusques à ce que son élection éternelle nous soit quant et quant liquide, pour ce qu'elle nous esclarcit par comparaison la grâce de Dieu, en ce qu'il n'adopte pas indifféremment tout le monde en l'espérance de salut, mais donne aux uns ce qu'il desnie aux autres[4]. »

Evidemment, ce n'est pas sans une certaine stupéfaction, sans un certain

1. *Deuxième sermon sur l'épître aux Ephésiens. Opera* LI, p. 262. — 2. 1559. III, XXIII, 1. — 3. *Opera* LI, p. [illegible]. — 4. 1559. III, XXI, 1.

frisson, que nous lisons ces lignes, prodigieuses pour nous. Mais ce qui nous épouvante, c'est ce qui rassure Calvin, et cela seul. Ce qui nous paraît affreux, paraît à Calvin délicieux, et cela le plus!

Calvin a-t-il été un monstre abominable de folie et de perversité? Ou bien l'excès même de notre stupéfaction ne doit-il pas nous faire réfléchir, nous rendre prudent dans notre jugement? N'y aurait-il pas ici quelque mystère, et un mystère dont peut-être la clef existe? Notre étude a pour but de la chercher.

VI

Un paragraphe manque, en général, dans les études déjà publiées: celui sur les confessions de foi rédigées par Calvin lui-même.

Il y en a deux qui, en réalité, sont des Catéchismes, celui de 1537 et celui de 1541 [1]. Le premier, nous l'avons dit, contient un paragraphe consacré à « l'élection et prédestination ». Mais ce paragraphe est absent de la confession de foi proprement dite de 1537 [2]. Et il n'existe pas davantage dans le second Catéchisme. La doctrine de la prédestination n'y apparaît qu'en trois endroits, accidentellement, et par allusion : bien que, nous dit-on, le second catéchisme soit beaucoup plus dogmatique que le premier [3]. « On n'y trouve presque que de la dogmatique, et une dogmatique absolue, ou plutôt on n'y rencontre que de la théologie [4]. »

Quant aux confessions de foi proprement dites, on peut en attribuer quatre à Calvin. Trois ne parlent qu'en passant de la prédestination, indiquent nettement la volonté de l'homme, comme cause unique de la chute, du péché des méchants, et ne font allusion qu'à la prédestination des élus. Ce sont la confession pour le roi, 1557 [5]; la confession des écoliers à Genève, 1559 [6]; et la con-

1. Emile Gautier, *Le Catéchisme de Genève de J. Calvin*. *Bulletin* (1894), XLIII, p. 373. — Bœgner, *Les Catéchismes de Calvin*, 1905, p. 41 : écrit à la fin de 1541 et publié tout de suite.

2. Voir plus haut, p. 353 : « Les notions assez étendues sur l'élection et la prédestination que renfermait l'*Institution* ont presque complètement disparu dans le Formulaire, quoiqu'on puisse dire que la prédestination lui serve de fondement. » Bœgner, p. 45, 46. — K. Müller, *Symbolik*, p. 411-413.

3. « Qu'est-ce que l'Eglise catholique? C'est la compagnie des fidèles que Dieu a ordonné et éleu à la vie éternelle. » (*Opera* VI, p. 39.) — « Le Seigneur se réserve la liberté de faire miséricorde aux enfans des iniques; aussi d'autre part il retient le pouvoir d'élire, ou rejetter, en la génération des fidèles, ceux que bon luy semble. » (*Ibid.*, p. 59.) — « Qu'entens-tu par le règne de Dieu? — Il consiste principalement en deux poinctz. C'est de conduire les siens et gouverner par son Esprit; au contraire, d'abysmer et confondre les réprouvez, qui ne se veulent rendre subjectz à sa domination, à fin que clairement il apparoisse qu'il n'y a nulle puissance qui puisse résister à la sienne. » (*Ibid.*, p. 95.)

4. Edouard Schmidt, *Les Catéchismes français*, Strasbourg, 1850, p. 34; et Bœgner, p. 87.

5. « Nous croyons que l'home ayant esté créé pur et entier est décheu par sa faute propre de la grâce qu'il avoit reçeue.... Nous croyons que c'est par la seule miséricorde de Dieu que les esleuz sont délivrez de la perdition générale en laquelle tous hommes sont plongez. » (*Ibid.*, IX, p. 716.)

6. « Je confesse que Dieu a créé non seulement le monde visible,... mais aussi les esprits invisibles; dont les uns ont persisté en son obéissance, et les autres, de leur propre malice, sont trébuchez en perdition; mais que la persévérance qui a esté ès anges est venue de l'élection gratuite de Dieu, qui a continué son amour et sa bonté envers eulx, en leur donnant fermeté immuable de persister tousjours en bien. Parquoy je déteste l'erreur des Manichéens, qui ont imaginé que le diable estoit mauvais de nature.... » —

fession pour l'empereur et les Etats allemands, 1562[1]. Seule la quatrième confession, celle pour le Synode de Paris, devenue presque sans modification la confession des Eglises réformées de France (dite confession de la Rochelle), parle spécialement de la prédestination ; mais encore ne parle-t-elle que de la prédestination au bien, soit des anges, soit des hommes. — Les anges mauvais se sont « corrompus », et les hommes mauvais sont « laissés » en leur corruption[2].

« Je confesse que l'homme a esté créé à l'image de Dieu en pleine intégrité de son esprit, volonté, et toutes les parties, facultez et sens de son âme ; que toute la corruption et les vices qui sont en nous sont procédez de ce qu'Adam nostre père s'est aliéné de Dieu par sa rébellion. » (*Opera* IX, p. 721, 723.)

1. « Nous tenons que ceste bonté, laquelle il desploye envers nous, procède de ce qu'il nous a esleuz devant la création du monde, ne cherchant point la cause de ce faire hors soy-mesme et son bon plaisir.... Nous ne sommes point du nombre des fantastiques, qui, sous ombre de la prédestination éternelle de Dieu, ne tiennent conte de parvenir par le droit chemin à la vie qui nous est promise. » (*Ibid.*, IX, p. 756, 757.)

2. « Nous croyons que Dieu... a créé toutes choses,... aussi les esprits invisibles, desquels les uns sont décheus et tresbuchez en perdition, les autres ont persisté en obéissance ; que les premiers s'estans corrompus en malice sont ennemis de tout bien.... Les seconds, ayant esté préservez, par la grâce de Dieu, sont ministres pour glorifier son nom et servir au salut de ses éleus. » — « Nous croyons que le mesme Dieu gouverne toutes ses créatures et dispose et ordonne selon sa volunté tout ce qui advient au monde. » — « Nous croyons que l'homme ayant esté créé pur et entier et conforme à l'image de Dieu, est, par sa propre faute, décheu de la grâce qu'il avait reçeue. » — « Nous croyons que de ceste corruption et condamnation générale, en laquelle tous hommes sont plongez, Dieu retire ceux lesquels en son conseil éternel et immuable il a esleus par sa seule bonté et miséricorde en nostre Seigneur Jésus-Christ, sans avoir esgard à leurs œuvres,... laissant les autres en icelle mesme corruption. » (*Ibid.*, IX, p. 742, 743, 744.) — Voir pour ce paragraphe B. Warfield, *Predestination in the Reformed Confessions* dans *The Presbyterian and Reformed Review*, janvier 1904.



SECONDE PARTIE

La souveraineté de Dieu et la prédestination.

I



ETTE étude, un peu extérieure encore et pour ainsi dire préliminaire, nous amène cependant à une première conclusion fort importante.

A la fin de la dogmatique calviniste, nous trouvons la même idée qu'au commencement : l'idée de Dieu.

Dans un sens tout particulièrement profond, le calvinisme est une théologie théocentrique. Pour le calviniste, la doctrine de Dieu est la doctrine des doctrines, en un sens, la seule doctrine. Honneur de Dieu, souveraineté de Dieu, Dieu absolument Dieu, voilà d'où part constamment tout le calvinisme, et voilà où constamment il aboutit [1].

C'est ce qu'a exprimé dans des pages éloquentes le professeur Kuyper :

« Le calviniste ne dit pas seulement : *Deo gloria*, mais *soli Deo gloria*.

» Le méthodiste place au premier rang le salut du pécheur ; le baptiste, le mystère de la régénération ; le luthérien, la justification par la foi ; le morave, les plaies de Christ ; le grec, le mysticisme du Saint-Esprit ; le romain, la catholicité de l'Eglise. Et nous n'avons aucunement le désir de contester la grande importance de ces six éléments pour la vraie appréciation, la pure profession, et la pratique du christianisme. Les différences entre les Eglises ne proviennent pas de ce que l'une aurait rejeté un des éléments, retenu par les autres. Dans aucune Eglise, la religion n'a été ainsi mutilée. Mais ces Eglises sont différenciées, et à un haut degré, par l'arrangement organique de ces éléments : et, dans cet arrangement, aucun système n'est aussi correct que le système calviniste. L'un donne la prééminence au bras, l'autre au pied ; le troisième au réseau des

1. « Je maintiens que la prédestination n'est pas le principe générateur du protestantisme réformé, quoiqu'elle constitue, il est vrai, un élément essentiel de notre système. Le caractère de notre *théologie* est surtout théologique [doctrine de Dieu]. C'est la raison pour laquelle la doctrine des Décrets est considérée par quelques-uns comme le principe matériel de la théologie réformée. La doctrine de la prédestination est une partie importante de la théologie proprement dite. Ce n'est pas toute la théologie. La doctrine de Dieu est la base sur laquelle notre théologie repose. » N. M. Steffens : « The principle of Reformed Protestantism and foreign missions, » dans *The Presbyterian and Reformed Review*, 1894, p. 244.

veines ou au tissu des nerfs; tandis que l'action organique d'un corps ne peut être normale que s'il est permis à la tête d'avoir la prééminence sur tous les membres.

» On peut admettre que, dans son effort presque surhumain de faire dériver toutes choses de Dieu, de maintenir toutes choses dans la dépendance de Dieu, d'estimer toutes choses selon leur importance pour la gloire de Dieu, le calvinisme n'a pas également réussi à tenir compte de ces autres éléments, et par conséquent doit s'enrichir du travail des autres Eglises. — Au calvinisme, cependant, revient la gloire impérissable d'avoir choisi le point de vue le plus haut, le plus haut non seulement d'après sa propre et subjective opinion, mais le plus haut d'après la révélation de Dieu dans sa parole, quand le Saint-Esprit pousse l'apôtre à s'écrier : « De lui, par lui et en lui sont toutes choses. A lui » soit la gloire à jamais. Amen! »

» C'est donc un malentendu de découvrir le caractère spécifique du calvinisme dans la doctrine de la prédestination, ou dans l'autorité des Ecritures, ou dans la doctrine des alliances, ou dans le principe de la culpabilité héréditaire, ou dans la correction de la vie, ou dans la forme presbytérienne du gouvernement ecclésiastique. Pour le calvinisme, tout cela ce sont des conséquences logiques, rien de tout cela n'est le principe initial. Tout cela c'est le feuillage qui témoigne de l'exubérance de sa sève, mais rien de tout cela n'est la racine d'où la sève s'élance.

» Parce que le calvinisme a voulu que Dieu reste Dieu et n'a pas pu concevoir une bonne volonté, une bonne œuvre en l'homme, à moins qu'elle ne dépende d'une volonté et d'une œuvre de Dieu, le calvinisme a professé la doctrine de la prédestination.

» Parce que le calvinisme a voulu que Dieu reste Dieu, il a gardé tout ce que Dieu a dit, il a ordonné à la créature de se taire, il a professé l'autorité des saintes Ecritures.

» Parce que le calvinisme a voulu que Dieu reste Dieu, il a attribué une validité absolue aux promesses de son alliance, et il a professé l'action mystérieuse de la grâce.

» Parce que le calvinisme a voulu que Dieu reste Dieu, il ne s'est pas permis de poser la question morale de notre culpabilité, individuellement, comme nous avons l'habitude de le faire, mais organiquement, car c'est organiquement que l'humanité se tient devant Dieu; et il a professé, non seulement la corruption héréditaire, mais, comme cause de la corruption, la culpabilité héréditaire.

» Et enfin parce que le calvinisme a voulu que Dieu reste Dieu, et tienne toute la vie humaine sous sa loi, pour cette raison et pour aucune autre, le calvinisme est devenu l'avocat d'un strict puritanisme.

» Toute autre explication fait de l'histoire du calvinisme une énigme indéchiffrable [1]. »

[1] A. Kuyper : « Calvinism and confessional Revision. » dans *The Presbyterian and Reformed Review*, II, 1891, p. 370-382.

II

Essaierons-nous enfin de distinguer et de caractériser le rôle et l'influence de chacune de ces deux idées si étroitement unies : la souveraineté de Dieu et la prédestination ?

La prédestination, c'est surtout le dogme, la formule dogmatique, qui, comme tout dogme, agit surtout par son côté négatif. Elle nie le catholicisme, ses mérites, ses pratiques, sa hiérarchie : c'est la grande et terrible arme de guerre huguenote.

Les temps étaient affreux. Toutes les forces de l'opposition à l'Evangile et à la liberté étaient surexcitées et combinées. Rome s'était incarnée dans le jésuitisme et dans l'inquisition. — Dans une pareille extrémité, que faire? Les juste-milieux, les atermoiements, les demi-mesures étaient mortelles. Il fallait des héros à l'âme de feu et au bras de fer. Il fallait des héros incapables de douter de la victoire, conscients d'une mission divine, et ainsi revêtus de cuirasses, qu'ils savaient impénétrables. Ce fut la prédestination qui fit ces héros absolument incomparables, choisis par Dieu, et s'avançant sans qu'aucune puissance humaine ou surhumaine pût les effrayer. Ils furent rudes; rudes à Genève avec Calvin; rudes en Ecosse avec Knox; rudes en Angleterre avec Cromwell; rudes en Hollande avec le Taciturne; rudes, c'est-à-dire durs, c'est-à-dire invulnérables, rasant toutes les superstitions, toutes les tyrannies « rez de terre ».

Epoque farouche et sublime! Quelque chose qui ressembla, pour l'avènement des idées modernes, à ces convulsions terribles, gigantesques, dont on nous dit que sortit autrefois notre terre.

Mais avec la prédestination seule, égalitaire, niveleuse, les calvinistes auraient été les plus terribles révolutionnaires; ils auraient réduit en poussière et balayé l'ancien monde, ses abus et ses hiérarchies,... et puis, qu'auraient-ils fondé ? Il est facile, après tout, de tailler : le difficile, c'est de coudre!

Et voici précisément qu'apparaît la souveraineté de Dieu : la face de cette médaille calviniste, dont la prédestination est le revers, et comme le contenu religieux de ce dogme dont la prédestination est la formule théologique [1]. — Et alors, si, tout à l'heure, c'était la force incomparable de la révolution, mainte-

1. « Le dogme central de la Réformation me paraît avoir été celui de la *souveraineté de Dieu*, qui, dans *les formules théologiques*, s'est traduit par celui de la grâce, concentré lui-même dans celui de la *Prédestination.* » L. Molines, *Revue de théologie* de Montauban, 1er mai 1892, p. 393. — On peut trouver ici un exemple remarquable des fantaisistes hypothèses dont Ritschl était coutumier, et dans lesquelles il mélangeait si brillamment la vérité et l'erreur. La distinction entre la souveraineté de Dieu et la prédestination le frappe. Il constate que Calvin n'est pas parti de la prédestination, sans quoi il serait arrivé à des résultats tout autres. (A. Ritschl : « Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott, » dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, XIII, 1868, p. 108.) Et puis, parce qu'il constate une distinction, il proclame une opposition : « L'idée de Dieu qui domine la doctrine de la prédestination, l'idée d'une volonté toute puissante, capricieuse, sans loi, qui est à elle-même son but, et qui cherche son honneur par les moyens contradictoires de l'élection et de la réprobation, est complètement différente de l'idée de Dieu, qui est

nant, c'est la force incomparable de la restauration. La force négative devient par excellence la force positive. L'homme indomptable devant l'homme est dompté par Dieu. La règle souveraine est trouvée, qui arrête tout, qui maintient tout, qui unit tout.

La souveraineté de Dieu, c'est la souveraineté de la religion et la souveraineté de la morale : les deux puissances créatrices par excellence. Pas de traditions humaines, mais l'autorité des traditions divines, dans le cours des révélations. Pas d'autorité purement extérieure, mais l'autorité à la fois extérieure et intérieure de la parole de Dieu, proclamée dans l'histoire, attestée dans le cœur de l'homme par le Saint-Esprit. Le chef n'a pas d'autorité, par lui-même, mais il a l'autorité de Dieu : et on verra ces révolutionnaires titaniques prêcher la soumission absolue aux mauvais rois, aux mauvais princes (la parole de Dieu et la conscience étant sauves). Voilà pourquoi on ne rencontra jamais de citoyens plus respectueux des droits des autres, plus respectueux des lois, plus respectueux des autorités établies, possédant davantage les vertus de calme, de possession de soi-même, de contrôle de soi-même, les vertus qui font les sociétés fortes.

Avec la prédestination, le protestantisme, c'est le torrent ; la souveraineté de Dieu, c'est la digue infranchissable, la plus infranchissable, la seule infranchissable ! Et le torrent devient un fleuve au cours réglé, large, et jamais on n'avait vu des eaux si fécondes transformant les terres les plus dures, les plus rocailleuses, pour y faire pousser des moissons incomparablement dorées, — toutes les libertés modernes, abritées contre les souffles de l'anarchie et de la Révolution par la protection d'un gouvernement aussi fort que libre. — « Le calvinisme, dit M. William Alexander, place Dieu sur le trône et l'homme dans la poussière, mais seulement pour que l'homme soit relevé jusqu'à la dignité et aux privilèges des fils de Dieu. La gloire est pour Dieu : la bénédiction est pour l'homme[1]. »

développée dans le livre premier, et qui domine tout le système. La volonté bonne, aimable et juste, qui représente Dieu, atteint son propre but par la voie de la finalité, dans la création et la direction du monde, donc comme Providence. » (A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, I (1880), p. 134.) — Nos lecteurs sont à même de juger cette hypothèse.

1. William Alexander : « Dogmatik theology and civilisation, » dans *The Presbyterian and Reformed Review*, VIII, 1897, p. 45.



CHAPITRE DEUXIÈME

Exposé de la doctrine.

Première partie. — I. *La prédestination* (*ou élection*). 1. « Préface », définitions et arguments. 2. Nier la prédestination, c'est nier le Christ et le christianisme. — II. La vocation et ses signes. 1. La vocation. 2. L'Evangile. 3. Le Christ. 4. La foi. 5. La sanctification.

Seconde partie : *Le labyrinthe.* — I. Le dernier mot. 1. Les *Articuli.* 2. La première hésitation et les confessions de foi. — II. Le labyrinthe. 1. L'*Institution chrétienne.* 2. Les *Sermons.*

Troisième partie : *Les réponses.* — I. 1. L'expérience. 2. Le mystère. 3. La justice. — II. Le déterminisme et la prédestination.

Quatrième partie : *Le prédestiné.* — I. Insensible ? — II. Présomptueux ? — III. Etroit ? — IV. Nonchalant ? — V. Egoïste. (Evangélisation et mission). — VI. Faible et fort; petit et grand !

PREMIÈRE PARTIE

I



'EXPOSÉ didactique et complet de la doctrine de la prédestination s'ouvre par la constatation d'un *fait*, le *fait* déjà signalé : « L'alliance de vie n'est pas esgalement preschée à tout le monde, et mesmes, où elle est preschée, n'est pas esgalement receue de tous [1]. » — Sur ce *fait* repose la doctrine « douce et savoureuse au fruit qui en revient, » et qui possède « trois utilitez » : 1° pas de mérite, « nous n'obtenons point salut que par la pure libéralité de Dieu ; » 2° certitude, « droicte fermeté et fiance » ; 3° honneur de Dieu, « elle nous fait sentir de *cœur* combien nous sommes obligez à Dieu [2]. »

Vient ensuite une « préface » nécessaire et double.

D'un côté, il faut nous souvenir que nous entrons « au sanctuaire de la sagesse divine. » — « Si quelqu'un s'y fourre et ingère en trop grande confiance

1. B[t], p. 467. III. XXI, 1. — 2. 1559. *Ibid.*

et hardiesse, il n'atteindra jamais là de pouvoir rassasier sa curiosité, et entrera en un *labyrinthe* où il ne trouvera nulle yssue. » — C'est ici « la haultesse de sa sapience, laquelle il a voulu estre plustost adorée de nous qu'estre comprinse [1]. » — « En ceste matière,... il y a quelque ignorance plus docte que le savoir [2]. »

D'un autre côté, « sous couverture de modestie et sobriété, » il ne faut pas « prendre plaisir et nous flatter en ignorance brutale. » — La parole de Dieu nous donne « les barres et limites de l'instruction [3]. » Nous ne devons pas les dépasser, mais nous devons les atteindre. « Ne cerchons point les choses que Dieu a voulu estre cachées, et aussi ne négligeons point celles qu'il a manifestées [4]. »

Suivent les définitions et les déclarations les plus nettes : « Nous appelons Prédestination, le conseil éternel de Dieu, par lequel il a déterminé ce qu'il vouloit faire d'un chacun homme. Car il ne les crée pas tous en pareille condition, mais ordonne les uns à vie éternelle, les autres à éternelle damnation : ainsi, selon la fin à laquelle est créé l'homme, nous disons qu'il est prédestiné à mort ou à vie [5]. »

Donc, pas de malentendu possible : la Prédestination n'est pas la Prescience. Chercher à la Prédestination une « cause supérieure » et qui en définitive serait en nous, c'est ne pas avoir « une goutte de crainte de Dieu, » car non seulement c'est « blasphémer contre le S. Esprit, qui parle par la bouche de S. Paul [6], » mais c'est encore contester la corruption de notre nature : « la racine est maudite et vicieuse, elle est toute pourrie ; il faut que les fruits soient semblables ; » et c'est surtout nier l'honneur de Dieu et sa pure grâce. « Si les hommes avoient quelque chose à l'opposite, il faudroit faire partage, et savoir ce qui seroit à Dieu et ce qui seroit à l'homme. Et alors on pourroit dire que nous n'avons pas le tout de la miséricorde de Dieu, mais qu'il y a nostre bon vouloir, qu'il y a nostre course, qu'il y a le bon zèle. » Et ce serait le mérite !

Pour démontrer cette volonté souveraine de Dieu, Calvin multiplie les arguments. En voici un dont la forme inattendue ne doit pas nous empêcher de considérer le fond troublant : quelle est l'explication du mystère des destinées humaines ?

« Qu'ils me répondent, dit-il à ses contradicteurs, pourquoy ils sont hommes plustost que bœufs ou asnes : comme ainsi soit qu'il fust en la main et au pouvoir de Dieu de les faire chiens, il les a formez à son image. Permettront-ils aux bestes brutes de se plaindre de leur condition, accusans Dieu comme s'il s'estoit porté cruellement envers elles ? Certes, il n'y a pas plus grande raison, qu'ils jouissent de la prérogative qu'ils ont obtenue sans aucun mérite, d'estre hommes, qu'il n'y a qu'il soit permis à Dieu de distribuer diversement ses bénéfices à la mesure de son jugement [7]. »

Autre part il dessine un portrait pittoresque de ce type de l'élu, qui s'appelle

1. B[F], p. 468. *Ibid.* — 2. B[F], p. 468. *Ibid.*, 2. — 3. 1559. *Ibid.*, 3. — 4. B[F], p. 470. *Ibid.*, 4. — 5. B[F], p. 471. *Ibid.* 5. — 6. *Treze sermons de Jacob et Esau.* 1562. *Opera* LVIII, p. 39-41. — 7. 1559, III, XXII, 1.

Jacob : « C'est comme si on l'eust appelé *talonnier*.... Il n'a autre chose sinon la main qui tient le talon [de son frère]; mais il est là comme un avorton.... Il gardoit la maison ; il estoit là comme un caignard, près des cendres.... Il est là comme un fait-néant (par manière de dire).... Quand Dieu nous élit, ce n'est pas pour nos beaux yeux [1]. »

Mais, naturellement, ce sont surtout les textes proprement dits que Calvin recherche pour s'y appuyer, et nous n'étonnerons sans doute personne en disant qu'il en trouve, et beaucoup, dans toute la Bible.

Depuis les textes, disant que Dieu endurcit Pharaon, et que Pharaon s'endurcit, jusqu'aux textes disant que Dieu produit en nous le vouloir et le faire, et que Dieu juge chacun selon ses œuvres, que de textes parlant de choix, d'élection, de prédestination ? Tout, affirmations, objections et réponses, n'est-il pas dans la parole de saint Paul : « O homme, qui es-tu, pour contester avec Dieu ? Le potier n'était-il pas le maître ? Et qu'y a-t-il à dire si Dieu, voulant montrer sa colère et faire connaître sa puissance, a supporté avec une grande longanimité des vases de colère faits pour la perdition, afin de faire connaître aussi les richesses de sa gloire par les vases de miséricorde qu'il a d'avance préparés pour sa gloire ? » (Rom. IX, 19-23.)

Certes, je ne prétends pas que dans la Bible et dans saint Paul se trouve le système de Calvin, surtout tout entier. Je dis seulement qu'il y a de l'élection et de la prédestination dans la Bible, et en particulier dans les épîtres de saint Paul, et que la doctrine de la prédestination contient non seulement une vérité bien mystérieuse, mais aussi une vérité biblique.

Ces textes, Calvin les analyse avec sa perspicacité habituelle, tantôt faisant preuve d'un bon sens imperturbable, tantôt discutant avec une habileté, une subtilité que l'apparente simplicité rend tout d'abord plus séduisantes.

Voici le texte de saint Paul (Eph. I, 4) : « Dieu nous a esleus devant que jetter les fondemens du monde, selon le bon plaisir de sa volonté, afin que nous fussions saincts ; » — « devant que le monde fust créé ; » ce mot « abat tout regard de dignité ; » — « esleus en Christ ; » cela prouve que « chascun est esleu hors de soy-mesme ; » — « pour estre saincts ; » voilà qui « abat l'erreur que nous avons touché, c'est que l'élection viene de la prescience. Car ces mots y contredisent fort et ferme, que tout ce qu'il y a de bien et de vertu aux hommes, est comme fruit et effect de l'élection ; » — « selon son bon plaisir. » L'apôtre « déclaire que tous les bienfaits que Dieu nous eslargit pour la vie spirituelle sourdent de ceste fontaine : c'est qu'il a esleu ceux qu'il a voulu, et devant qu'ils fussent nais, qu'il leur a apresté et réservé la grâce laquelle il leur vouloit faire [2]. »

Dans les sermons IV et V, sur la seconde à Timothée, Calvin rencontre le texte : 2 Timothée I, 8, qu'il traduit ainsi : « Dieu nous a sauvez et nous a appelez d'une vocation sainte, non selon nos œuvres, mais selon le propos de Dieu et sa grâce. » — « *Propos*, dit-il, signifie décret éternel de Dieu, voire qui

1. *Treze sermons de Jacob et Esau. Opera* LVIII, p. 61, 62. — 2. 1559, III, XXII, 2.

n'a point ses causes ne çà ne là.... Il ne faut point que nous imaginions des raisons pour dire : Voilà pourquoy Dieu l'a ainsi déterminé, voilà pourquoy il l'a ainsi voulu. Car, au contraire, Dieu nous veut tenir en ceste sobriété, que sa simple volonté nous suffise pour toute raison.... Il a eu son propos, c'est-à-dire il n'a point cherché hors de soy la cause de nostre salut.... Dieu n'est point sorti de soy-mesme quand il nous a éleus à salut[1]. » — Saint Paul prend encore soin de s'expliquer quand il dit : La grâce de Dieu « nous a esté donnée *devant tous temps*. Et en ceci voyons-nous comme les hommes sont despourveus de sens, quand ils se veulent faire valoir, et qu'ils se font à croire qu'ils sont cause de leur salut.... Dieu nous a esleus devant que nous fussions. Et que pouvions-nous faire alors ?... Ne faut-il pas doncques qu'il y ait une merveilleuse yvrongnerie en nous, quand nous cuidons avoir quelque dignité, que nous cuidons exalter nos mérites pour obscurcir la grâce de Dieu, et que nous voulons aussi estre préparez pour avoir accès à luy par nos mérites[2]. »

2. C'est cette prétention au mérite[3] qui irrite Calvin, qui le met hors de lui. « Ceux qui cuident abolir la doctrine de l'élection de Dieu, anéantissent en tant qu'en eux est le salut du monde, en sorte que le diable n'a point de supposts plus propres pour effacer la vertu du sang de nostre Seigneur Jésus-Christ, pour mettre tout en confusion, pour ruiner l'Evangile, et mesmes pour exterminer la bonté de Dieu de la mémoire des hommes[4]. » — C'est une « rage diabolique.... Si nous détestons les papistes, comme ils sont exécrables,... ceux-là sont plus détestables, qui veulent anéantir l'élection de Dieu, et qui taschent, par voyes obliques et indirectes, de faire qu'on n'en parle poinct haut et clair. » — « Il est certain que nous conspirons avec Satan, à ce que Jésus-Christ ait souffert en vain, et que la passion qu'il a endurée ne profite rien au monde, et que tout s'en aille en perdition et en enfer[5]. » — Qu'est-ce à dire ? Notre salut est fondé sur la prédestination : mais Dieu prédestine en Christ. La prédestination et Christ sont donc inséparables. Et substituer, peu ou beaucoup, le mérite à la prédestination, c'est substituer ce mérite à l'œuvre du Christ. Voilà comment Calvin peut en arriver à dire : « L'Evangile ne se peut prescher, c'est un Evangile bastard et profane, c'est une doctrine de Mahommet ; il n'y aura plus d'Eglise, ne de chrestienté, quand on voudra anéantir l'élection de Dieu.... Et pourtant [pour cela], de nostre costé, avisons de batailler constamment, car c'est le fondement de nostre salut.... Retenons ce fondement, si nous ne voulons que nostre salut s'en aille en ruine et confusion[6]. » — « Ceux qui voudroyent qu'on ne parlast point de l'élection de Dieu diront : Ho, comment ? cela n'est pas nécessaire. Or telles gens n'ont jamais *gousté* que c'estoit ne de la bonté de Dieu, ne de l'espérance que nous devons avoir ; ils ne sçavent guères que c'est non plus d'aller à nostre Seigneur Jésus-Christ[7]. »

1. *Opera* LIV, p. 48, 49. — 2. *Opera* LIV, p. 49. — Naturellement, ce qui est vrai des élus est vrai des réprouvés. — B^F, p. 477. III, XXII, 11. — 3. Cinq longs paragraphes sont consacrés dans l'*Institution* à [illegible] qu'en la prédestination il n'y a point de « lieu aux œuvres ». B^F, p. 474. III, XXII, 5-9. — 4. *Opera* LIV, p. [illegible] — 5. *Ibid.*, p. 50. — 6. *Ibid.* — 7. *Ibid.*, p. 51.

Ainsi Calvin en appelle à l'expérience religieuse des chrétiens. Ici le temps lui manque pour achever, et il renvoie ses auditeurs au sermon de « l'après-midi ». Alors il reprend ses imprécations contre les contempteurs de la prédestination : Ce sont « taureaux et bestes furieuses qui veulent anéantir toute l'Escriture saincte. Car de faict, il y a plus d'honnesteté aux papistes qu'il n'y a pas en eux ; car la doctrine des papistes est beaucoup meilleure et plus saincte, et plus conforme à l'Escriture saincte, que n'est celle de ces meschans vileins, qui aujourd'huy renversent la saincte élection de Dieu, ces chiens qui abbayent à l'encontre, ces pourceaux qui vienent confondre tout de leur groin [1]. »

II

1. Dès lors la grosse question pratique qui se posait pour chaque fidèle était celle-ci : Suis-je prédestiné, ou élu ? (Election étant synonyme de Prédestination.) A quels signes reconnaît-on les élus ? — Calvin consacre à sa réponse presque tout un chapitre, qui de l'*Election* nous fait passer à la *Vocation* (appel). Ce passage est très important et doit être considéré avec soin. Car si la prédestination ou élection, c'est le mystère, la vocation, c'est la révélation du mystère. « L'élection, laquelle le Seigneur autrement tient cachée en soy, est en la fin manifestée par sa vocation, laquelle, pour ceste cause, j'ay coustume de nommer le tesmoignage d'icelle élection [2]. » — En réalité, il ne s'agit de rien moins que de passer du mystère, plus ou moins métaphysique, aux évidences religieuses.

Et voici : il ne faut pas nous préoccuper de l'*élection* ; il ne faut nous préoccuper que de la *vocation*. Se préoccuper de son élection, c'est une tentation du diable !

« Le diable n'a nulle plus griefve tentation, ne périlleuse, pour esbranler les fidèles, que quand les inquiétant de doubte de leur eslection, il les sollicite d'une folle cupidité de la cercher hors de la voye. J'appelle cercher hors de la voye, quand le povre homme s'efforce d'entrer aux secretz incompréhensibles de la sagesse divine, et, pour sçavoir ce qui a esté ordonné de luy au jugement de Dieu, cerche depuis le commencement d'éternité. Car lors il se précipite comme en un goulfre profond (*in profundum immensæ voraginis*) pour se noyer ; il s'empestre comme en des pièges (*innumeris atque inexplicabilibus laqueis*) dont il ne se pourra jamais desvelopper ; et entre comme en un abysme de ténèbres, dont il ne pourra jamais sortir (*cæcæ caliginis abysso*). Car c'est bien raison que l'oultrecuydance de l'entendement humain soit ainsi punye d'une horrible ruyne, quand elle attente de s'eslever, par sa vertu, à la haulteur de la sagesse divine [3]. »

Nous enquérir ainsi de la prédestination, c'est « infecter » notre esprit de « l'erreur le plus pestilent » ; car nous ne pouvons que « troubler notre conscience ». « Cette matière est comme une mer.... » Sur toutes choses gardons-

1. *Opera* LIV, p. 53. — 2. B[1], p. 487. III, XXIV, 1. — 3. B[1], p. 486. *Ibid.* 4.

nous donc de ce rocher auquel on ne peut ahurter sans malencontre. » — En résumé, il faut laisser de côté la prédestination, l'élection, le décret éternel. « Commençons par la vocation de Dieu, et finissons en icelle[1]. »

Si Calvin est à ce point énergique dans son traité de dogmatique, comment le serait-il moins dans ses sermons ? « Nous conjoignons, selon la règle de S. Paul, à l'élection éternelle, la vocation.... Dieu nous appelle, et comment ? C'est quand il luy plaist nous certifier de nostre élection, laquelle autrement nous seroit incompréhensible.... Quand il plaist à Dieu de se communiquer privéement à nous, alors nous avons ce qui surmonte tous sens humains, car nous avons un bon tesmoin et fidèle, c'est asçavoir le S. Esprit, qui nous élève par dessus le monde et nous introduit jusqu'aux secrets admirables de Dieu. Maintenant donc nous voyons qu'il ne nous faut pas cruement parler de l'élection de Dieu, pour dire : nous sommes prédestinez; mais il faut, pour estre bien asseurez de nostre salut, que nous n'enquérions point en l'air ni à la volée, asçavoir si Dieu nous tient du nombre des siens ou non[2]. »

Et de peur de ne pas avoir été bien compris, il répète : « Quand nous enquérons de nostre salut, il ne faut point que nous commencions par ce bout, pour dire : Sommes-nous éleus ou non ? Nenni ! Car jamais nous ne pourrons monter si haut, et nous serions confus cent mille fois, et esblouis en nos sens, devant que pouvoir approcher du conseil estroit de Dieu[3]. »

Répondant au luthérien Westphal, Calvin écrit : « Si Westphal peut montrer une syllabe prinse de mes livres, où je dise que pour avoir certitude de salut, il faille commencer par la prédestination, je suis content de demeurer court sans mot dire[4]. »

N'est-ce pas un peu déconcertant ? On dit que Calvin a tout ramené à la prédestination; on lui reproche, par dessus tout, la prédestination. Et Calvin enseigne et prêche qu'il ne faut pas nous informer de cette prédestination ; que nous en informer, c'est la plus diabolique des tentations. Nous ne devons nous préoccuper que de notre *vocation*.

Car la vocation a des signes et des signes religieux, que notre piété peut vérifier ; et qui sont des excitants, encore plus peut-être que des preuves, de cette piété elle-même. — On peut dire que ces signes sont au nombre de quatre.

2. *Premier signe* : L'Evangile, la Parole, la prédication de la Parole. — « Pour estre certains de nostre salut, il nous faut commencer par la Parole, et toute nostre fiance s'y doyt appuyer et reposer, pour invoquer Dieu comme nostre Père[5]. » — « Regardons l'Evangile qui nous est proposé; là Dieu nous monstre qu'il nous est Père, et qu'il nous a marquez à fin de nous amener à l'héritage de vie. » — Voilà une « cognoissance » qui est « une signature du S. Esprit en nos cœurs, un tesmoignage certain de nostre salut[6]. »

1. Ib., p. [illegible], III, XXIV. — 2. *Opera* LIV, p. 55. — 3. *Ibid.*, p. 57. — 4. *Opera* IX, p. 113, 114. *Opus*[illegible], p. 1571. — 5. 1559, III, XXIV, 3. — 6. *Opera* LIV, p. 55.

3. *Second signe :* Le Christ. — « Si nous demandons d'avoir la clémence paternelle de Dieu et sa bénévolence envers nous, il nous fault convertir les yeux en Christ, auquel seul repose le bon plaisir du Père[1]. » En effet, le « but de l'élection », c'est que « nous, estans adoptez de Dieu pour ses enfans, obtenions, en sa grâce et dilection, salut et immortalité. » Or, « ceux que Dieu a choisiz pour ses enfans, » il les a élus, « non pas en eulx-mesmes, mais en son Christ. » Nous trouvons donc « la certitude de nostre élection » en Christ. « Christ est comme un miroir, auquel il convient contempler nostre eslection, et auquel nous la contemplerons sans tromperie. » Le doute n'est pas possible. « Tous ceux desquelz il sera receu en vraye foy, seront tenuz du Père céleste pour ses enfans[2]. » Et, dans nos prières, nous devons nous « contenter » de ces « promesses », sans nous égarer en vaine « spéculation », sans aller proférer des paroles comme celles-ci : « Mon Dieu, si je suis esleu, exauce-moy[3]. » — Non : « Quand nous voulons sçavoir si Dieu ha nostre salut en recommandation, cerchons s'il l'a recommandé à Christ, lequel il a constitué gardien unique de tous les siens. Si nous doubtons à sçavoir si Christ nous a receuz en sa tutelle et sauvegarde, il vient au devant de ceste doubte, quand il se présente pour pasteur, et déclaire qu'il nous aura au nombre de ses brebis, si nous escoutons sa voix. Recevons donc Christ, puisqu'il s'expose à nous tant bénignement, et vient au devant pour nous recevoir. Il n'y a point de doubte qu'il nous tiendra en son trouppeau et nous gardera en son bercail[4]. »

4. *Troisième signe* : La foi. — Mais ni l'Evangile, ni le Christ ne nous sont, en soi, garants de notre vocation. Il faut que nous les recevions « par foy ». Car « l'Evangile se presche à beaucoup qui néantmoins sont réprouvez[5]. »

Devant cette seule parole, et elle n'est pas seule, certes, comment comprendre l'obstination de tant de théologiens qui reprochent à Calvin de faire du salut un acte purement extérieur, auquel le fidèle ne prend aucune part?

La foi, voilà « une marque infaillible que Dieu nous tient pour ses enfans[6]. » — « Car il ne suffit point que nous ayons les aureilles batues de la voix d'un homme : ce sera un son, qui s'esvanouira en l'air, sinon que Dieu besongne là dedans, et qu'il parle à nous d'une façon secrette par son S. Esprit. Voilà donc d'où procède la foy[7]. » — « Quiconque croit en Jésus-Christ, il est enfant de Dieu, et par conséquent de ses héritiers. Il s'ensuit donc, si nous avons la foy, que nous sommes aussi adoptez[8]. » — « Quand nous recevons en obéyssance de foy la doctrine de Dieu, et que nous sommes appuyez sur les promesses, que nous acceptons cest offre qu'il nous fait de nous tenir pour ses enfans, voilà, di-je, une vraye certitude de nostre élection[9]. »

Et encore, ajouté en 1559 : « Il s'ensuyt que la vocation intérieure est un gage de salut, qui ne peut mentir. A quoy se rapporte le dire de sainct Jehan :

1. Bᶠ, p. 490. III, XXIV, 5. — 2. Bᶠ, p. 490, 491. *Ibid.*, 5. — 3. 1559 *Ibid.* 5. — 4. Bᶠ, p. 491. 492. *Ibid.*, 6. — 5. *Opera* LIV, p. 55. — 6. *Ibid.*, p. 58 — 7. *Ibid.* p. 56. — 8. *Opera* LI, p. 282 *Sermons sur l'epitre aux Ephésiens.* — 9. *Opera* LIV, p. 55.

Nous cognoissons que nous sommes ses enfans, par l'Esprit qu'il nous a donné[1]. »

Il ne faut pas en effet l'oublier : si la foi est un signe infaillible de la vocation, c'est parce qu'elle est un don de Dieu (voir ce que nous dirons plus loin du « labyrinthe »), et Dieu ne la donne qu'aux élus. « La foy est un don spécial de Dieu qui procède, non point de nostre franc-arbitre,... mais d'autant qu'il plaist à Dieu de révéler son secret à ceux qu'il a éleus[2]. »

Il faut ce don pour saisir vraiment Christ, pour entendre vraiment la Parole : « Quand Dieu parle à nous par la bouche des hommes, alors il adjouste la grâce intérieure de son S. Esprit, afin que la *doctrine ne soit pas inutile, mais qu'elle apporte son fruit*. Voilà donc comme nous oions le Père céleste, c'est assavoir quand il parle à nous en secret par son S. Esprit, et alors nous venons à nostre Seigneur Jésus-Christ[3]. »

Ainsi les réprouvés, comme les élus, entendent bien la Parole, et connaissent le Christ. Mais il y a entre les élus et les réprouvés une différence de foi. Chez les élus seuls se trouve « telle fiance de cœur, par laquelle nous disons que nostre élection nous est certifiée[4]. » — « Les réprouvés sont comme un arbre qui n'est pas planté assez profond pour jetter racines vives ; combien que par quelques ans il produise fleurs et fueilles, et mesmes quelques fruits, toutesfois par succession de temps desseiche et meurt[5]. »

5. *Quatrième signe :* La sanctification. — C'est elle qui, à son tour, atteste la sincérité de la foi, la réalité de la « vocation intérieure », de celle qui « faict que la doctrine soit enracinée en les cœurs[6]. » Il faut être vêtu « de la sanctification de Christ. » Car le Seigneur ne souffre pas toujours les hypocrites, les « pestes », qui ne font que diffamer son Eglise. La vraie vocation « apporte avec soy l'esprit de régénération, lequel est l'arre et sceel de l'héritage futur, et par lequel noz cœurs sont signez jusques au jour de la résurrection[7]. »

La sanctification est donc le « signe » dernier, suprême, de la vocation. On comprend l'indignation éprouvée par Calvin, quand il voyait sa doctrine transformée en une doctrine contraire ; d'après laquelle, du moment que les uns étaient prédestinés au bonheur, peu importait qu'ils vécussent mal, et du moment que les autres étaient prédestinés au malheur, peu importait qu'ils vécussent bien. « Il y a des vilains chiens qui abaient contre Dieu ; il y a aussi des pourceaux qui renversent ceste doctrine de l'élection, par leur vie dissolue. Car il y a deux manières de gens qui sont ennemis de ceste doctrine. Les uns sont comme chiens, et les autres comme pourceaux. » Les chiens sont ceux qui « monstrent les dents » et veulent « deschirer par pièces toute l'Escriture sainte, corrompre, pervertir, falsifier et abastardir tout[8]. » Les pourceaux sont ceux qui disent : « O, si nous sommes esleus, il s'ensuit que nous pouvons bien faire mal,

1. 1559. III, XXIV, 2. — 2. *Treze sermons de Jacob et Esau. Opera* LVIII, p. 52, 53. — 3. *Ibid.*, p. 54. — 4. Bf, p. 492. III, XXIV, 7. — 5. 1559. III, II, 12. — 6. Bf, p. 493. — 7. Bf, p. 494. III, XXIV, 8. — 8. *Treze sermons de Jacob et Esau. Opera*, LVIII, p. 43, et suiv.

car nous ne pouvons périr, ceux-là, dy-je, ne sauroyent donner un plus grand tesmoignage de leur réprobation que celuy-là.... L'élection de Dieu emporte... que quand il nous a choisis, il nous donne l'Esprit d'adoption pour nous gouverner.... Et tels porceaux (Mat. VII, 6) ne font que jetter leurs groins, et cependant que profiteront-ils ? Car voilà l'Escriture saincte qui donne solution briefve et facile à cela, c'est assavoir que nous sommes esleus d'une vocation saincte, à ce que ne suyvant plus nostre immondicité, nous soyons saincts et sans macule. Cela donc qu'ils mettent en avant est autant comme qui voudroit séparer la clarté du soleil, et qui diroit : C'est assez que nous ayons un soleil : il ne faut point qu'il y ait de clarté. Mais qu'on oste ceste clarté du soleil, que nous profitera-t-il ? Ainsi est-il de l'élection de Dieu. Ne séparons donc point ce qu'il a conjoint [1]. » — « Si le but de nostre élection est de sainctement vivre, elle nous doibt plustost poulser et stimuler à méditer saincteté, qu'à cercher couverture de nonchalance. » — Le fidèle est « esleu, afin de s'adonner à bien faire ; » c'est « blasphémer », c'est « renverser meschamment tout l'ordre de la prédestination, » que de ne pas se « soucyer de bien faire », sous prétexte que « l'eslection suffit » au salut [2].

Ainsi toutes les doctrines de Calvin partent de Dieu, de sa souveraineté, pour aboutir toutes à la sanctification de l'homme, aux œuvres. — Dieu est énergie et activité, l'homme doit être énergie et activité : voilà le premier et le dernier mot du calvinisme.

1. *Congregation. Opera* VIII, p. 107. — 2. Voir B[1], p. 485, 486. III, XXIII, 12.



SECONDE PARTIE

Le labyrinthe.

I



A la bibliothèque de Genève, on peut lire, écrite de la main de Calvin, une page, dont voici le début : « Avant la création du premier homme, Dieu avait décidé, dans son conseil éternel, ce qu'il voulait qu'il advînt (*quid fieri vellet*) de tout le genre humain. Par ce conseil caché de Dieu, il est advenu (*factum est*) que Adam est déchu (*deficeret*) de l'état normal (*integro*) de sa nature, et, par sa chute (*defectione*), a entraîné toute sa postérité dans une juste condamnation (*in reatum*) à la mort éternelle. De ce même décret dépend la différence entre les élus et les réprouvés : parce que Dieu a adopté les uns pour leur salut et a destiné les autres à la perte éternelle. »

Dernier article : « C'est par ignorance ou par calomnie que quelques-uns disent que Dieu est fait auteur du péché, si toutes choses sont faites, lui le voulant et l'ordonnant. Ils ne distinguent pas entre la perversité manifeste des hommes et les jugements secrets de Dieu[1]. »

Ainsi les *Articuli de prædestinatione!*

Je ne sais s'il est possible de trouver dans tout ce qui a été écrit, depuis que l'on écrit, une page aussi prodigieuse. On est saisi de crainte, et comme d'une secrète terreur, en la lisant ; et le papier jauni, que Calvin a tenu dans sa main, sous sa plume, qu'il a couvert de ces lettres fermement tracées, tremble presque dans notre main à nous.

Pour la mentalité et pour l'imagination modernes, toutes les horreurs ne sont-elles pas contenues dans cette horreur suprême : Dieu signant, avant la création de l'humanité, la perdition éternelle de l'immense majorité de cette humanité même ?

Et cependant, je me le demande : N'y a-t-il pas quelque chose de plus prodigieux encore ? A savoir la foi imperturbable de Calvin en la justice de Dieu, du Dieu qui signe le double décret ? N'est-ce pas ici que l'on voit, que l'on touche ce fait capital : l'idée calviniste de Dieu ne sort pas du double décret. Au con-

1. *Opera*, IX, p. 713.

traire; c'est en face de l'idée de Dieu déjà conçue, possédée, que la logique pose le double décret. Mais l'idée est déjà si ferme, elle est appuyée sur tant de preuves et de faits antérieurs, que rien ne saurait plus l'ébranler. Le croyant pourra frémir, rester comme éperdu.... Sa foi triomphante attendra l'éternité pour avoir l'explication du mystère. Quand les siècles se seront écoulés, cette explication, la foi l'obtiendra : il le sait.

L'*Institution* est d'accord avec les *Articuli* : « Dieu, non seulement a *préveu* la cheute du premier homme et, en icelle, la ruine de toute sa postérité, mais il l'a ainsi *voulu* [1]. » — Cette déclaration est de 1539, mais, en 1559, elle est encadrée dans une double explication. Avant : Si Dieu avait créé Adam, sans déterminer qu'il devait « trébuscher en ruine mortelle », où serait « la puissance infinie de Dieu, par laquelle il dispose toutes choses selon son conseil secret, lequel ne dépend point d'ailleurs ? » — Après : « Dieu, qui est Seigneur et maistre de toutes choses, et qui a créé toutes choses bonnes (*omnia bona valde*), et a *cognu* que le mal proviendroit du bien, et aussi *cognu* qu'il appartenoit à sa bonté toute puissante de convertir le mal en bien, plustost que de ne permettre point qu'il y eust nul mal, a disposé tellement la vie des anges et des hommes qu'il a voulu montrer en premier lieu ce que pouvoit le franc-arbitre, et puis après ce que pouvoit le bénéfice de sa grâce et de son juste jugement [2]. »

2. Voilà donc le prodige, mais il en est de la logique comme de la mer : le point précis où le flux porte sa dernière vague, est le point précis d'où part la première vague du reflux, et quand nous touchons au supralapsarisme [3], les historiens se demandent si Calvin fut supralapsaire. — Calvin se tait parfois, ou même ne fait pas les déclarations que nous attendrions ; et ses disciples les plus fidèles font des déclarations différentes.

1. B[F], p. 482. III, XXIII, 7. — 2. 1559. *Ibid.*, 7.

3. Le supralapsarisme et l'infralapsarisme datent — comme expressions théologiques — du Synode de Dordrecht et de la querelle entre Gomariens et Arminiens. — Le supralapsarisme affirme un décret de prédestination absolu, éternel, antérieur à toute considération, ou prévision, de l'homme et de son existence. L'infralapsarisme donne pour objet au décret divin les hommes prévus, créés et déchus. Ainsi le premier préordonne et le second subordonne la prédestination à la chute (*lapsus, supralapsarii, infralapsarii*). — Les catholiques-romains, les Arminiens, et surtout les Sociniens, selon les degrés de leur Pélagianisme, ont été infralapsaires, cherchant des compromis entre la grâce divine et l'activité humaine, tandis que les luthériens et les calvinistes ont été plus ou moins, avec plus ou moins de rigueur, supralapsaires, se mettant du côté d'Augustin et niant la coopération de l'homme et de Dieu. (Voir Hagenbach, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 2e éd , 1847, II, p. 300-306.) Toutefois si l'on entre dans le détail, si on lit toutes les déclarations des supra et des infralapsaires, ce qui reste dans l'esprit, c'est surtout une série de questions abstruses. — Dieu a-t-il tout décrété à la fois et comme dans un seul et même instant de l'éternité, avant la création du monde : chute, rédemption, choix des élus et des réprouvés ? — Ou bien, Dieu a-t-il décrété, avant la création du monde, la création, la chute, la rédemption, le sort des élus, le sort des réprouvés, mais successivement, à mesure que ces possibilités, encore tout idéales, sortaient l'une de l'autre, comme objets de ses décrets éternels ? — Ou bien, Dieu a-t-il décrété (d'un décret où apparaissent des nuances de prescience et de permission) la chute en même temps que la création, et puis, dans le temps, après la chute réalisée, d'abord la rédemption, et puis le sort des élus et des réprouvés ? — Ou bien, Dieu n'a-t-il rien décrété avant la chute, et, seulement après, a-t-il décrété la rédemption et le sort des élus ? — On dirait que toutes ces conceptions se rencontrent, allant du supralapsarisme pur jusqu'à l'infralapsarisme pur, par des nuances qui ne se distinguent pas toujours.

Pour A. Schweizer, le supralapsarisme est bien « l'orthodoxie intime », et les idées de la grâce *irresistible*, et de la grâce *inamissible*, sont contenues dans la notion du Décret éternel, même sont exprimées ; mais, ajoute-t-il « je ne crois pas que Calvin se serve des mots irrésistible, inamissible », et le Synode de Dordrecht n'a pas osé « se poser en défenseur du supralapsarisme [1]. »

Quant aux confessions de foi calvinistes, les historiens du dogme, Schaff, Müller, Warfield, s'accordent à constater qu'elles penchent encore plus vers l'infralapsarisme.

On peut considérer le *Consensus genevois*, rédigé par Calvin, comme la plus importante des confessions de foi calvinistes, en matière de prédestination. Or, dans ce traité, à côté de déclarations qui peuvent être interprétées dans les deux sens, il y en a qui paraissent nettement infralapsaires : « Ceux qui veulent destruire l'élection de Dieu rejettent tous ces deux poincts : c'est que Dieu ait déterminé en son conseil, *du temps que l'homme estoit encore en son estat entier*, ce qui luy devoit advenir, et que *maintenant* (*nunc*) il eslise ceux que bon luy semble de la masse, qui est perdue et damnée [2]. » — « La doctrine de la prédestination, dit Schaff, dans sa forme adoucie, infralapsaire, fut incorporée dans le *Consensus genevois*, la seconde confession helvétique, la confession de France, etc. [3] »

« Les confessions, dit Müller, adoucissent en diverses nuances la pleine rigueur de cette théorie. Les plus décidées laissent place à la pensée infralapsaire, tout en affirmant cependant le particularisme de la grâce et la libre réprobation d'une partie de l'humanité [4]. »

Et enfin Warfield : « Quelques confessions sont explicitement infralapsaires ; aucune n'est explicitement supralapsaire, bien qu'il n'y ait de polémique ni contre l'une ni contre l'autre de ces hypothèses. » Après avoir énuméré les confessions, après avoir mis, parmi les confessions les plus explicitement infralapsaires, le *Consensus genevois* de 1552 et la Confession gallicane de 1559 (reproduction à peine modifiée d'un texte rédigé par Calvin [5]), et d'autres encore, où il est dit explicitement que Dieu prend les élus dans la *massa corrupta*, il termine : « Si donc toutes les confessions de foi réformées ne sont pas « distinctement infralapsaires », on peut cependant dire : « Toutes les confessions réformées se tiennent dans les limites de l'infralapsarisme. » — « C'est un fait digne de remarque que ce sont particulièrement les confessions genevoises et celles qui

1. A. Schweizer, *Die Glaubenslehre der evangelischen reformirten Kirchen*, 1847, II, p. 123, 124. « Dieu est arre et gage *infaillible* de l'adoption des élus, l'engravure qu'il met en leur cœur ne se *peut jamais* effacer. » 1559. III, II, 12.

2. *De æterna Dei prædestinatione. Consensus pastorum genevensis ecclesiæ. Opera* VIII, p. 297. *Opuscules*, p. 1254, 1255. — 3. Schaff, *A History of the Creeds of Christendom*, 1877, p. 454.

4. La confession appelée plus tard de la Rochelle. *Opera* IX, p. 744.

5. Karl Müller, *Symbolik*, 1896, p. 481, et n. 40 : « Ce particularisme fut exprimé dans les discussions théologiques par la formule : le Christ est mort seulement pour les élus. Cette formule montre que la doctrine réformée ne connaît pas la pure objectivité d'un acte historique (*sachlich*), mais tient toujours compte de l'acceptation personnelle. »

ont été composées sous l'influence genevoise qui sont explicitement infralapsaires[1]. »

Et un théologien aussi calviniste que le professeur Bavinck conclut : « Ce n'est pas une différence de principes, mais seulement une différence de tractation, quand on diffère dans la conception de l'ordre des décrets : pour cette différence l'Eglise réformée et la théologie de tous les temps ont laissé place et liberté[2]. »

II

Alors commence une lutte étrange, prodigieuse, dans la pensée même de Calvin, entre sa logique et sa logique. — Nous avons déjà vu que pour Calvin la corruption totale n'est pas totale, etc. Qu'est ce mystère en face de celui-ci : Tout est prédestiné, et cependant le pécheur est responsable de toute sa destinée? C'est une régression à l'infini de : « oui, mais non », « non, mais oui », « oui, mais non », jusqu'à ce que la pensée se perde, sans que la logique consente à tomber d'un côté ou de l'autre, à s'arrêter jamais, jamais, jamais ! — C'est le « labyrinthe » (le mot revient plus d'une fois sous la plume de Calvin[3]), d'où la logique ne peut sortir.

La matière est trop étonnante, trop importante, et a été trop peu souvent traitée, pour que le lecteur nous en veuille de mettre sous ses yeux plusieurs exemples.

1. Prenons d'abord le passage classique de l'*Institution* où Calvin répond à l'objection : Si l'homme a été créé « à telle condition qu'il deust, après, faire tout ce qu'il fait, » on ne saurait lui imputer des fautes qu'il ne peut éviter. « Advisons comment se pourra souldre ceste difficulté[4]. » — Et, certes, cette difficulté, Calvin ne l'escamote pas. Il commence, au contraire, par en écarter toutes les atténuations.

C'est alors que, traitant toute intervention du libre-arbitre de « froide invention », et proclamant « le conseil secret » qui « dispose toutes choses », et « lequel ne dépend point d'ailleurs, » il fait son célèbre aveu : « Je confesse que ce décret doit nous espovanter (***decretum quidem horribile, fateor***)[5] ! » — Puis,

1. *The Presbyterian and Reformed Review*, janvier 1901. — B. Warfield *Predestination in the Reformed Confessions*, p. 128. — 2. *De vrije kerk*, 1893, p. 63.

3. « La prédestination de Dieu est vrayement un *labyrinthe*, duquel l'esprit de l'homme ne se pourroit en sorte que ce soit, desvelopper.... » *Commentaires sur l'épître aux Romains*, IX, 1, 4. — « Certum est nos in *labyrinthum*, ex quo non detur exitus, casuros. » *Opera* XXX, p. 438. — Mais ce n'est un *labyrinthe* qu'en dehors de la parole de Dieu : « Où sont maintenant ceux qui ont eu horreur et fuyent la doctrine de la prédestination, *comme un labyrinthe* duquel on ne peut sortir, qui la jugent non seulement inutile mais quasi pernicieuse ? Mais, au contraire, il n'y a point de doctrine qui soit plus utile, pourveu qu'on le traite deuëment et sobrement. » *Commentaires sur Ephésiens*, I, 4. — 4. BF, p. 481, III, XXIII, 6.

5. 1559. III, XXIII, 7. — Reproduisons la vieille remarque d'Ancillon, *Mélanges critiques de littérature, recueillis des conversations de feu M. Ancillon*, T. II (1698), article XXXII, Calvin : p. 37, 38 : « Voilà le crime : On dit que Calvin prononce un blasphème. A cause qu'il se sert en cet endroit du mot *horribile*, on prétend qu'il dit que les décrets de Dieu sont horribles, comme s'il le disoit de tous les décrets en général. Il est

une fois de plus, repoussant avec dédain les distinctions commodes entre la volonté et la prescience, entre la volonté et la permission[1], il écrit : « La volunté de Dieu est *la nécessité* de toutes choses ; » ce qui ne l'empêche pas de protester immédiatement contre les Pélagiens, les Manichéens, les Anabaptistes, les Epicuriens, qui « allèguent, pour leur excuse, *la nécessité* dont ilz sont contrainctz par la prédestination de Dieu. » — Alors vient le passage capital : « Car si la prédestination n'est autre chose que l'ordre et dispensation de la justice divine, laquelle ne laisse point d'estre irrépréhensible, combien qu'elle soit occulte : puisqu'il est certain qu'*ilz n'estoient pas indignes d'estre prédestinez à telle fin*, il est aussi certain que la ruine en laquelle ilz tombent par la prédestination de Dieu, est juste et équitable. D'avantage leur perdition procède tellement [en telle sorte] de la prédestination de Dieu, que la *cause et matière en sera trouvée en eux* (*in ipsis*). Le premier homme est cheut, pour ce que Dieu avoit jugé cela estre expédient. Or pourquoy il l'a jugé, nous n'en sçavons rien. Si est-il néantmoins certain qu'il ne l'a pas jugé, sinon pour ce qu'il voyoit que cela faisoit à la gloire de son nom. Or quand il est fait mention de la gloire de Dieu, *pensons aussi bien à sa justice :* car il fault que ce qui mérite louenge soit équitable. L'homme donc trébusche, selon qu'il avoit esté ordonné de Dieu, mais il trébusche par son vice (*suo vitio*). Le Seigneur avoit prononcé un peu auparavant, toutes les choses qu'il avoit faictes estre fort bonnes : dont vient doncques la perversité de l'homme, sinon *qu'il s'est* destourné de son Dieu ? Afin qu'on ne pensast qu'elle vinst de sa création, le Seigneur avoit approuvé par son tesmoignage tout ce qu'il avoit mis en luy. Il a doncques, *par sa propre malice* (*propria malitia*), corrompu la bonne nature qu'il avoit receue du Seigneur. Et ainsi par sa cheute a tiré avec soy, en ruyne, tout son lignage. Parquoy contemplons plustost *en la nature corrompue de l'homme la cause de sa damnation*, laquelle luy est évidente[2], que de la cercher en la prédestination de Dieu, où elle est cachée et du tout incompréhensible. Et qu'il ne nous face point mal de submettre jusques-là nostre entendement à la sagesse infinie de Dieu, qu'il luy cède en beaucoup de secretz. Car des choses, qu'il n'est pas licite ne possible de sçavoir, l'ignorance en est docte : l'appetit de les sçavoir est une espèce de rage. » — Et tout le paragraphe suivant est une répétition de ces importantes déclarations : « C'est perversement faict à eux de vouloir entrer aux secretz de Dieu (*in recondita divini consilii adyta*), ausquelz on ne peut atteindre, pour cercher l'origine de leur damnation, et laisser derrière *la corruption de leur*

certain que cette remarque est très malicieuse, et qu'on ne l'a faite uniquement qu'à dessein de rendre Calvin odieux, mais très injustement ; car Calvin, par ces mots, n'a prétendu dire autre chose, sinon que ce décret doit nous « épouvanter » ; c'est ainsi qu'il s'exprime lui-même en françois dans cet endroit des *Institutions*. Rivet, Tom. 3, dans son traité qui a pour titre *Apologeticus pro suo de veræ et sinceræ pacis ecclesiæ proposito contra Hugonis Grotii votum*, montre fort bien qu'on ne doit pas donner un autre sens à l'expression de Calvin. »

1. Dans ses *Sermons sur le Deutéronome*, Calvin déclare que la « permission », est un « déguisement », un « subterfuge trop frivole », une « chose trop ridicule », une « eschappatoire », comme « si Dieu faisoit du borgne ». (*Opera* XXVI, p. 43, 47.)

2. Le texte de 1559 ajoute : *quæ nobis propinquior est.* Ces mots n'ont pas été traduits en 1560.

nature, dont elle procède à la vérité unde illa vere scaturit .... Combien que par la providence éternelle de Dieu, l'homme a esté créé pour venir en ceste misère, en laquelle il est, il a néantmoins prins *la matière d'icelle de soy-mesme*, et non pas de Dieu. Car il n'est péry pour autre cause (*nulla alia ratione*), sinon pour ce qu'il a dégénéré de la pure nature, que Dieu luy avoit donnée, en perversité [1]. »

Est-ce l'affirmation ou la négation du libre-arbitre ? Est-ce du supra- ou de l'infra-lapsarisme ? On comprend que les deux doctrines aient trouvé dans ces lignes des arguments en leur faveur.

2. De l'exposé dogmatique, passons à la prédication. Voici un premier développement, emprunté au cent soixante-quatrième sermon sur le Deutéronome : Nos facultés sont « corrompues et vicieuses ». Les hommes « ne peuvent marcher un seul pas pour s'advancer au droit chemin.... S. Paul ne dit pas que les hommes soyent si malins qu'ils ne *vueillent* pas comprendre les choses de l'Esprit ; mais il dit qu'ils ne *peuvent* du tout ; la faculté et la vertu n'est point en nous.... Il faut que Dieu d'un don singulier nous illumine.... Dieu donne les yeux et les aureilles à qui bon luy semble. » Alors, si nous faisons le mal, ce n'est pas notre faute, puisque nous ne pouvons pas faire le bien ? Calvin proteste : « Quand nous avons bien débatu nostre cause, il est certain que nous demeurerons tousjours en nostre condamnation. Et pourquoy ? Car le mal vient de nous. » — Notre conscience suffit pour nous en convaincre : « N'est-ce pas assez qu'un homme soit son tesmoin, sans qu'on luy forme procez d'ailleurs, ne qu'on prenne information ? Quand un homme entrera en soy, encores qu'il soit un esclave de péché..., encores qu'il ne puisse aspirer au bien en façon que ce soit, si est-ce que de son propre mouvement et de sa franche volonté (comme on dit) il sera tousjours attiré à mal, non point qu'il y soit forcé.... Or, quand nous sommes conveincus de n'avoir péché que de nostre vouloir, n'est-ce pas assez pour nous clorre la bouche ? » Alors c'est nous qui voulons ? — Calvin proteste : « Moyse dit : que Dieu ne luy [à Pharaon] avoit point donné ni le cœur, ni les yeux, ni les aureilles.... Povres gens..., cognoissez donc que vous estes du tout aveugles, que vous estes comme povres bestes brutes ; oubliez toute gloire,... vous ne pouvez rien du tout que mal. » — Alors nous ne pouvons rien ? — Calvin proteste : « Sur cela nous sommes incitez à prier, voyant qu'il faut que Dieu besongne en nous,... puisqu'il luy a pleu une fois de nous choisir.... Et là-dessus que *nous venions à nostre Dieu, pour le prier* qu'ayant pitié de nous, il pourvoye à tous nos deffauts, et que doresenavant il nous donne et les aureilles, et les yeux et le cœur, pour voir, ouyr et entendre ce qu'il nous dira [2]. » — Ainsi, en fin de compte, nous devons demander, prier.... Alors nous pouvons quelque chose de bon ?

Un autre développement dans le vingt-deuxième sermon sur Daniel va nous instruire davantage : « Dieu ne nous menace point en intention d'exécuter sur nous sa vengeance, s'il y trouve quelque correction et amendement. Quand

1. Bf, p. 481, 484. III, XXIII, 8, 9. — 2. *Sermons sur le Deutéronome*. *Opera* XXVIII, p. 487-494.

donc nostre Seigneur crie, après qu'il nous menace, ce n'est pas qu'il nous vueille punir du premier coup, mais *il attend de voir ce que nous ferons*,... jusques à tant qu'il voie qu'il y ait une *obstination désespérée*. » Il veut nous « atirer à repentance », nous « recevoir à merci ». — Donc nous pouvons être attirés ou ne pas être attirés à repentance? En effet, nous avons quelque chose à faire pour éviter la « vengence de Dieu »? « C'est à sçavoir que nous prions nostre bon Dieu, à fin de nous divertir de nos iniquités et de retourner à luy. » Nous n'avons pas, en effet, le pouvoir de changer nous-mêmes nos cœurs et nos volontés. « Nous n'avons pas la repentance en nos manches. » Donc « prions Dieu qu'il nous face divertir de nos vices. » — Alors nous pouvons prier, mais de notre propre mouvement? Calvin proteste : « Il faut que Dieu besongne en nous, combien qu'il soit impossible qu'un homme s'efforce à bien faire d'un vray désir, sinon que desjà Dieu ait besongné en luy. » « Il ne sçauroit avoir une bonne affection en nous, que Dieu ne l'y ait mise par son S. Esprit. » « Cela n'est pas en l'homme de prier, car comment prierions-nous sans foy?... La foy procède du S. Esprit. Ainsi donc la prière que nous faisons à Dieu pour venir à luy, il faut qu'elle procède de sa pure grâce. » — Alors, si nous ne pouvons pas prier pour avoir la foi, qui est nécessaire pour prier, que pouvons-nous? Calvin conclut : « Ainsi donc, à l'exemple de Daniel, quand nous aurons esté élongnés de nostre Dieu, que nous connoissions que le seul remède de retourner à luy, c'est quand, par foy, nous le prions qu'il luy plaise nous divertir de nos iniquités [1]. » — Oui, non, et puis non, oui.

Un autre développement, encore dans les sermons sur le Deutéronome (sermons XIII et XIV), peut-être le plus remarquable de tous, semble dire oui. — Il s'agit du roi Sihon, auquel « Dieu envoye un message de paix et toutesfois déjà il a conclu que cela ne profitera rien [2]. » Dieu lui-même endurcit le cœur du roi. Après avoir repoussé les vains subterfuges, Calvin pose nettement la question : Comment concilier l'action de Dieu et la responsabilité de l'homme? « Il nous faut regarder, comment c'est que Dieu endurcit les cœurs, et cependant qu'il n'est point coulpable de la durté qui est aux hommes, et le mal ne luy peut et ne luy doit estre imputé [3]. »

Et Calvin donne quatre explications : 1° « Combien que Dieu endurcisse les cœurs, les hommes ne laissent pas de s'endurcir eux-mesmes, car ces deux, ici, se peuvent bien accorder [4]. » Est-ce vraiment du synergisme? Est-ce le partage dont Calvin ne veut pas? — 2° Il peut y avoir une cause qui précède l'action. « C'est un moyen qu'il ha de punir les hommes,... s'il y ha cause précédente, il nous le faut glorifier. Et pourquoy? Il fait office de juge [5]. » — 3° Calvin observe qu'il y a toujours une cause qui précède : « Qui sont ceux qui honorent Dieu et qui le servent, quand ils jouissent des biens qu'il leur fait en ce monde? Tous sont ingrats, tous sont malins.... Et ainsi toutesfois et quantes que Dieu

1. *Sermons sur le livre de Daniel*. *Opera* XLI, p. 546, 550. — 2. *Sermons sur le Deuteronome*. *Opera* XXVI, p. 35. — 3. *Ibid.*, p. 43. — 4. *Ibid.*, p. 43. — 5. *Ibid.*, p. 44.

endurcit les hommes, il nous faut penser qu'*il ha juste raison de ce faire*, à cause que nostre malice et ingratitude se trouve partout [1]. » — 4° Ainsi quand Dieu punit, endurcit, il est toujours juste. La seule difficulté, c'est qu'il y a « diversité » dans l'action de Dieu. Dieu choisit quelques hommes et les empêche de s'endurcir. Eh bien! ici aussi, il y a une raison, une raison juste : mais elle nous échappe : « Nous ne pourrions pas alléguer la raison, nostre esprit est trop rude et trop débile. Et puis, Dieu nous a osté son conseil en cest endroit. Que faut-il donc? Combien que nous soyons ici confus, apprenons de faire cest honneur à Dieu, *qu'il est juste et équitable en tout ce qu'il fait.* » — « Ce sont des orgueilleux belistres, qui se dressent contre Dieu et s'enflent comme des crapaux. » « Cognoissons que Dieu ha *tousjours juste raison*, mais ce n'est pas à dire qu'il nous soit tousjours licite de la savoir. » « Dieu sait pourquoy il en use ainsi, combien qu'il ne le vueille point révéler, voire jusques au jour que les choses qui nous sont maintenant cachées nous seront manifestes [2]. » — « Nous ne comprendrons jusques à ce que nous soyons despouillez de nostre chair [3]. »

Encore voici des déclarations en faveur de la franche volonté contre la contrainte : « Il faut que nostre cœur marche en premier degré ; car si nous servons à Dieu par force, tout cela ne sera rien.... Le principal, c'est que nous le servions d'une affection pure et franche.... Moyse veut que le cœur soit rond et pur..., que nous servions Dieu en rondeur de cœur.... Cependant, si nous faut-il efforcer de venir à Dieu, voire avec un service volontaire, que nos cœurs soyent disposez tellement [de telle sorte] que nous prenions plaisir à luy estre obéissans [4]. » — « Dieu ne veut point arracher de nous une sujettion servile et forcée, mais il veut que, de nostre bon gré, nous acquiescions à son dire.... Je vous pourroye contraindre à me servir, mais je veux avoir de vous une franche volonté, et que vous soyez comme un enfant qui prendra plaisir d'obéir à son père et de luy complaire ; je ne vous veux point tenir comme esclaves ou forsaires [forçats].... Dieu ne nous veut point traîner par force ; il ne nous meine point avec cordes ou avec chaînes.... Et voilà pourquoy aussi l'Escriture saincte use de ces mots amiables : Je vous exhorte ; je vous prie [5]. » — Bien plus : nous sommes exhortés à nous mettre du côté des élus et à ne pas nous perdre avec les réprouvés : « Advisons d'estre de la semence que Dieu retient à soy.... Advisons de ne nous point desbaucher avec le plus grand nombre [6]. »

Et d'autre part, encore une fois, nous ne pouvons rien ; tout notre effort ne peut venir que de Dieu : « O voire, mais cependant il faut nous efforcer [dit l'homme]. — Et dont viennent ces efforts-là [réplique Calvin]? Ces misérables n'entendent point que c'est Dieu qui nous pousse et nous sollicite : et tous ce que les hommes s'esvertuent, c'est d'autant qu'ils sont instrumens du S. Esprit [7]. »

Et la série des affirmations, qui se heurtent, se déroule. D'un côté : « Quand Dieu nous donne sa loy, ce n'est pas que nous puissions venir à bout de ce qui

1. *Sermons sur le Deuteronome. Opera* XXVI, p. 44. — 2. *Ibid.*, p. [illegible]. — 3. *Ibid.*, p. [illegible]. — 4. *Ibid.* XXVIII, p. 283-385. — 5. *Ibid.*, p. 209. — 6. *Ibid.*, XXIX, p. 157. — 7. *Ibid.*, XXVIII, p. 380.

est contenu en icelle:... mais c'est assez qu'ayant connu nostre infirmité, nous allions au remède, que nous le prions qu'il supplée à nostre deffaut. » — De l'autre côté : Il ne s'agit pas d'une « bonne disposition » chez les hommes, de telle façon qu'ils « commencent ».... Pas de « partage ». — Et de l'autre côté : « Ce n'est pas à dire que nous soyons des troncs de bois ; ...mais il nous faut cheminer en crainte et solicitude. » — Et de l'autre côté : « Dieu nous donne le vouloir et le parfaire. » — Et de l'autre côté : « C'est afin qu'un chacun de nous *se présente* pour s'employer voire sous la conduite du S. Esprit[1]. » « Qu'un chacun de nous *se* présente ! » Encore : « Qu'un chacun s'efforce et *se contraigne* de corriger ses appetis mauvais[2].... N'attendons point que Dieu frappe sur nous, mais cependant que nous appercevons qu'il est juge du monde, que cela nous touche, et *qu'un chacun se sollicite* à repentance[3]. » — « Ainsi nous faut-il faire : que nous n'attendions pas que Dieu frappe sur nous à grands coups, mais si tost que nous l'aurons offensé, que nous venions cercher en sa loy quel est nostre estat et condition.... Apprenons donc de nous bien conduire[4]. »

Voici enfin qui est peut-être plus étonnant encore : « Dieu a un tel soin du salut des hommes, qu'il n'attend point que le mal soit advenu pour y remédier.... Il n'a point attendu que le peuple se fust destourné après les idoles ; mais, *sachant bien que cela devoit advenir*, l'a voulu admonnester et *a essayé voir* si une médecine préservative le pourroit empescher qu'il ne se desbauchast,... afin que le peuple fust retenu, *s'il estoit possible*, par ce moyen-là, ou bien qu'il fust inexcusable. » Ainsi, bien que le résultat soit prévu, déterminé irrévocablement, Dieu « essaie voir » s'il peut le changer. Il sait que ce n'est pas possible, et il essaie « s'il est possible ». Alors « aucuns blasphémateurs » diront « que Dieu s'est mocqué quand il a usé d'un tel remède, lequel il savoit n'estre pas suffisant. »

Poussé jusque dans ce dernier retranchement, Calvin revient, une fois de plus, au fait de la conscience morale, au remords. Il ne conteste pas que le remède n'ait pas été suffisant. « Dieu savoit cela, reconnaît-il. Que n'y provoit-il donc ? » Et cependant voici qui suffit pour « rembarrer la présomption » des contredisants : « Dirons-nous qu'il y ait quelque contrainte ? Dirons-nous que la coulpe n'en soit point en nous ? Il est impossible. » — La conclusion, c'est que nous devons demander que Dieu agisse en nous, mais avec efficace : « Au reste, demandons-luy que, non seulement par la bouche des hommes il nous instruise, mais aussi qu'il imprime sa parolle en nos cœurs et qu'il la fasse valloir, afin qu'elle ne soit pas sans vertu[5]. » — Demandons ! — Et nous pouvons continuer à errer ainsi indéfiniment dans le labyrinthe.

1. *Sermon sur le Deutéronome. Opera* XXVIII, p. 550-563. — 2. *Ibid.*, p. 529. — 3. *Ibid.*, p. 536. — 4. *Ibid.*, p. [illegible]. — 5. *Ibid.*, p. 621-623.



TROISIÈME PARTIE

Les Réponses.

I



'EST le moment d'essayer de nous rendre compte des principales réponses que Calvin oppose aux objections accumulées contre sa doctrine.

1. D'abord la prédestination est un fait qui repose sur une série de faits, sur une série d'expériences faites par les croyants ; plusieurs même, les plus générales et les plus incontestables, par les incrédules eux-mêmes, par tout homme : « La prédestination, par laquelle Dieu en a ordonné aucuns à salut et assigne les autres à damnation éternelle, quiconques voudra estre tenu pour homme craignant Dieu (*pius*) n'osera pas simplement la nier [1]. »

Mais, outre l'expérience des fidèles, il y a l'expérience de tous les hommes, pour lesquels leur destinée propre et la différence des destinées humaines sont absolument incompréhensibles. — Et cependant, obligés d'avouer que ni eux, ni les autres, ne sont les auteurs de leur destinée, par une expérience universelle, ils sentent qu'ils en sont responsables, ils font l'expérience du remords :

« Que les hommes tracassent tant qu'ils voudront, et qu'ils mettent autant de peine qu'il leur sera possible à se tromper : Si est-ce que jamais ils ne s'abrutiront tellement qu'ils ne retiennent un sentiment de leurs péchez, engravé en leurs cœurs (*sensum peccati in cordibus suis insculptum*). Parquoy c'est en vain que l'impiété s'efforce d'absoudre l'homme, lequel est condamné par sa propre conscience (*sua ipsius conscientia*) [2]. » — « Si les hommes disent qu'ils ayent esté

1. 1559. III, XXI, 5. — « De l'expérience fondamentale de l'homme pieux, qui sait que sa foi est un don libre de Dieu, découle la conviction que la libre détermination de Dieu décide du sort de chaque homme. » K. Müller, *Symbolik*, p. 480. — « Pour les Réformateurs, la doctrine de la prédestination était donnée directement dans la conscience de leur dépendance, comme pécheurs, de la libre grâce du Dieu qui sauve : elle était une partie du contenu de leur plus profonde conscience religieuse. » Warfield, janvier 1901, *The Presby. a. Ref. Review.* — « Il n'y a pas un homme converti, croyant, sur la terre, dans la conscience duquel il n'existe pas, au moins un germe, comme un embryon de témoignage en faveur de ce qui est essentiel dans la doctrine calviniste de l'élection. Si Dieu ne l'avait pas choisi, il n'aurait jamais choisi Dieu ; si Dieu, par son Esprit, n'avait pas exercé sur lui une influence décisive, il ne serait jamais venu des ténèbres à la lumière. Et cela est réellement le résumé, la substance du calvinisme. » W. Cunningham, *The Reformers*, 1862, p. 209. — 2. *Opera* VIII, p. 314. 315. *Opuscules*, p. 1260.

navrés d'ailleurs, ils ont le remors intérieur (*interior animi sensus*) de leur conscience, qui les contraint de sentir que le mal est provenu de la révolte, qui a esté volontaire au premier homme. Je say bien que la chair est si desbridée, qu'elle ne se peut tenir de murmurer ici contre Dieu.... Mais quand tout cela aura esté dit, si est-ce que chacun sera pressé d'un remors intérieur de son cœur (*interior cordis sensus*), lequel ne souffrira point que nul se puisse absoudre, encore qu'il fust son juge[1]. »

Et plus nettement encore, si possible, du haut de la chaire : « Chacun porte son procez tout formé en soy. Comment? Les plus meschans se redarguent, encores que tout le monde les voulust excuser, et qu'ils fussent absouts et de grands et de petis : si est-ce qu'ils ont là dedans [et ici sans doute Calvin se frappait la poitrine] un remors, qu'ils sentent bien que quand ils faillent et qu'ils pèchent, que c'est de leur bon gré, que c'est d'une certaine malice, que c'est de leur propre vouloir. Il n'y ha celuy des hommes qui ne cognoisse cela : je di les plus grans contempteurs de Dieu, ceux qui se sont abrutis tant qu'il leur a esté possible ; toutesfois si ont-ils ce cautère qui les brusle là dedans [et de nouveau Calvin répétait son geste], qu'ils cognoissent que leurs péchez ne viennent point sinon de leur propre mouvement et de leur affection maudite et meschante. Puis qu'ainsi est donc, les hommes se sentent coulpables, il ne faut plus disputer sur cest article-là[2]. »

Calvin n'ignore pas « quelle apparence d'absurdité et contradiction » il y a dans la doctrine pour « les gens profanes et contempteurs de Dieu. » Mais, « quoy qu'ils babillent ou abbayent, » le fait subsiste : le remords, « la conscience (le latin dit : *una conscientia*) nous doit bien servir de mille tesmoins[3]. »

« Quand doncques je leur confesseray cent fois ce qui est très vray, que Dieu est autheur de leur damnation, ils n'effaceront point pourtant leur crime, lequel est engravé en leur conscience, et leur vient devant les yeux à chacune fois[4]. »

1. *Opera* VIII, p. 296. *Opuscules*, p. 1254. — 2. *Sermons sur le Deutéronome. Opera* XXVI, p. 43. — 3. *Opera* VIII, p. 294, 295. *Opuscules*, p. 1252.

4. 1559. III, XXIII, 3. — Nous ne pouvons pas donner ici même un résumé de l'étude si fine, si caractéristique, de Schneckenburger, dans les *Studien und Kritiken* de 1847 sur la Prédestination. Il montre que le facteur qui a produit cette doctrine, c'est non pas une déduction de l'idée de Dieu, mais l'analyse d'un sentiment du fidèle. Voici seulement quelques passages : « Déjà la place que Calvin donne à ce dogme, et la manière dont il le développe, en montrant qu'il ne recule devant aucune conséquence théologique, indique la genèse de ce dogme, et comment il est né sur le sol du subjectivisme, c'est-à-dire d'un sentiment, d'une expérience de péché » (p. 973). — « Pourquoi les orthodoxes ne veulent-ils pas se laisser détourner de cette conviction : l'*élu* (*electus*) est, avant la régénération, tout à fait égal au pécheur, en réalité un *filius iræ*, un *damnandus* ; la nouvelle naissance et la conversion sont un changement essentiel, complet, et pas seulement la conscience naissante de l'être véritable, qui gît, en germe, dans la personne? Ils ne se lassent pas de répéter ces affirmations, malgré le principe qu'ils affirment aussi : ce vrai pécheur, ce *filius iræ* est déjà compris dans les décrets éternels, comme un *fidelis*, un *salvandus* ; et, quant à son être final, quant à la détermination éternelle de cet être, il est différent *toto cœlo* du réprouvé (*rejectus*), auquel il est tout à fait semblable comme pécheur. — Quelle peut être la cause de ces deux affirmations, sinon que le dogme de la prédestination n'est pas une conséquence théologique, pas une conséquence déduite du sentiment de la dépendance absolue ; mais que ce dogme est né d'une détermination du senti-

2. Cette doctrine, fondée sur l'expérience, n'en est pas moins, comme doctrine, un mystère.

« Je n'ay point honte de dire que c'est un secret profond de la croix, un secret des jugemens de Dieu que je ne cognoy point et dont il ne nous est pas licite de nous enquérir.... Cela est trop haut pour moy ; c'est un abysme, c'est une profondité de la croix[1]. »

En 1559, Calvin ajoute les lignes suivantes : « L'audace des hommes n'est point supportable, si elle ne souffre d'estre bridée par la Parole de Dieu, quand il est question de son conseil incompréhensible, lequel mesmes les anges adorent. » — « Et de faict, c'est une rage prodigieuse aux hommes, quand ils prétendent d'enclorre ce qui est infini et incompréhensible en une si petite mesure (*modulo*) comme est leur entendement[2]. »

Mais c'est surtout en chaire qu'il nous faut écouter Calvin, expliquant à ses auditeurs l'incompréhensibilité de l'action divine : « Les œuvres de Dieu sont parfaites.... Moyse a entendu qu'en tout ce que Dieu fait, il nous le faut glorifier, confessans que tout est disposé en bonne raison, en justice, en une sagesse admirable.... Que nous cognoissions que ce qui nous semble folie, c'est-à-dire là où on n'apperçoit point la sagesse de Dieu, il y a de la sagesse pour nous rendre confus. » Et en cela « l'on voit la rage des belistres » qui « babillent contre tout ce qui leur est trop haut pour leur capacité ; » contre l'élection éternelle de Dieu, contre sa providence. « Ces canailles, avec leur gloire, diront : « O ! je ne compren point cela ! » — Et beste, qui es-tu ? Quand tous les plus

ment de la conscience religieuse, et d'un sentiment d'une conscience, où l'idée morale était si forte, si nette, si vivante, que même les conséquences les plus proches, détachées de leur sol natal, étaient repoussées ? Puisque les docteurs orthodoxes tiennent ferme contre une conséquence du dogme de la prédestination l'affirmation contraire de la conscience morale, puisque les docteurs orthodoxes accordent à cette conscience morale une réalité, contre laquelle ne peut pas prévaloir même une conséquence déduite de l'acte éternel, divin, déterminant tout, de l'acte de l'élection, il est impossible que cette conception de la prédestination soit née simplement, originalement, de l'idée de Dieu. Car, en vertu de cette origine théologique, elle aurait fait sauter les obstacles anthropologiques auxquels elle se heurtait. Puisque les orthodoxes s'en tiennent obstinément à ce que l'*electus* est, avant la nouvelle naissance, complètement dans le même état que le *rejectus*, comme lui, sous l'*ira Dei* ; puisque la nouvelle naissance est un changement de nature, il faut que l'élection, cause de la nouvelle naissance, dans sa distinction de la réjection des autres, soit une idée due à la réflexion théologique (*ein theologisch reflectirter Gedanke*), une idée pour expliquer l'inexplicable mystère de la vie intérieure et pour exprimer le sentiment que je suis ce que je suis par la grâce de Dieu. Et seuls les adversaires et les fanatiques extrêmes tirent du dogme une conséquence que l'Eglise réformée aurait dû elle aussi tirer, si le dogme était né sur le terrain théologique » (p. 976). — « Précisément le dualisme de la prédestination, dualisme si sévèrement maintenu et souvent défendu avec tant de peine, même de maladresse, ce dualisme auquel on n'était pas arrivé en allant de haut en bas [de Dieu à l'homme] montre qu'on avait suivi la voie contraire, de bas en haut [de l'homme à Dieu]. Et même l'expérience, ou la spéculation, auraient eu peine à fixer ce dualisme dans l'essence même de Dieu, si le sentiment moral, avec toute sa force, n'avait toujours accompagné le sentiment religieux, le sentiment du salut, et n'avait été le vrai berceau de tout le dogme de la prédestination. Car ce n'était pas la simple conception mécanique du monde qui empêchait d'enseigner un rétablissement général : cet hiatus ne pouvait être que le produit du sentiment moral » (p. 977).

1. 1559, III, II, 35. — Calvin expose que « croire est de don non point de mérite », que la foi est « œuvre » « bon plaisir » « faveur gratuite » de Dieu. — 2. 1559. III, XXIII, 1 et 4

grans docteurs du monde y voudroyent appliquer leur sens, ils n'y pourront pas atteindre avec toute leur subtilité[1]; mais encores, il n'est point question de quelques caphards qui se déguisent et qui contrefont les docteurs en despit de nature: mais quand les anges de paradis viendroyent, il faut qu'encores ils adorent les secrets admirables de Dieu,... et cependant sous ombre que nostre cervelle ne comprendra point en sa mesure ce que l'Escriture nous monstre de Dieu, nous rejettrons cela!... Confessons simplement que les œuvres de Dieu sont parfaites, assavoir en sagesse, en justice, en bonté, en tout; qu'il n'y a que mordre (comme on dit)[2]. »

Calvin a écrit sur la légitimité, on peut dire: sur la nécessité du mystère une foule de pages, où son style pittoresque est alternativement sublime et brutal. Et on sent qu'il parle d'expérience, ici comme ailleurs:

« ...Si toutefois il est loisible de comprendre en paroles un si grand mystère, lequel je voiz bien que je ne puis comprendre en mon esprit.... Ce que je confesse volontiers, afin que nul ne mesure la grandeur d'iceluy à mes parolles, qui sont si débiles qu'elles succombent beaucoup au-dessous.... Et combien que l'entendement ayt plus de vertu à penser et estimer, que la langue à exprimer, néantmoins iceluy mesme est surmonté et accablé par une telle grandeur. Pourquoy il ne me reste autre chose en la fin que de tomber en admiration de ce mystère : au quel, à droitement penser, l'entendement ne peut suffire, comme la langue aussi n'est capable de l'expliquer[3]. »

Nous donnons en note une page aussi remarquable par le style que par la pensée[4], et nous nous bornons à signaler la réfutation que cette conception du mystère permet à Calvin de faire d'une théorie toujours plus ou moins à la mode, fort en vogue de nos jours, la théorie dite de l'*assimilation*, et qui, en réalité, est tout simplement la théorie du Rationalisme :

1. « Eh bien, si cela est trop obscur, appren de t'humilier, et appren en patience jusques à ce que Dieu t'ait fait profiter. » *Sermons sur l'épître à Tite. Opera* LIV, p. 588.

2. *Sermons sur le Deutéronome. Opera* XXVIII, p. 666, 667. — Voir les développements sur Saul, sur l'extermination des femmes et des enfants.... *Opera* XXX, p. 25-27, 76, 80-83.

3. Bᶠ, p. 634. IV, XVII, 7.

4. « Nous avons allégué que ici il nous faut apporter une humilité, pour adorer ce qui nous a esté caché.... S. Paul, qui est compagnon des anges, par manière de dire, se trouve ici esmerveillé et tout confus. Et que ce sera-ce de ces coquars, qui n'ont pas à grand peine leiché du bout de la langue un seul mot de l'évangile et de la Loy?... or de nostre part, revenons à ce qui nous est monstré : O homme qui es-tu? — Quand donc nous ferons comparaison de Dieu avec nous, qui est Dieu? en quelle mesure le pourrons-nous enclorre? sera-ce en nostre cerveau? Et nous n'avons pas une demie once de sens, et cependant, Dieu qui ferme son poing pour tenir tout le monde comme un grain de poucière, comme dit Esaie, et lequel n'est comprins ni au ciel, ni en la terre, lequel a sa vertu, et justice, et sagesse infinies, et qui a ses conseils incompréhensibles, et cependant il faudra que nous le venions assujettir à nostre fole fantaisie! Et où est-ce aller? Et puis qui sommes-nous? Hommes, dit S. Paul. Sous ce mot-là il signifie que nous ne sommes rien du tout; comme s'il disoit : et faut-il que tu présumes tant de te vouloir enquérir des secrets profonds de Dieu, veu que tu n'es que fange et boue? et puis; quel est ton sens? Tu es plein de péché et d'iniquité, tu es un povre aveugle. Et cependant tu voudras que Dieu te rende conte; et viendras conclure, que si tu ne trouves ce qu'il fait estre bon et raisonnable, tu le pourras accuser, et qu'il faudra qu'il passe ici par ton bureau.... ...Il n'y a rage si grande ne si énorme, que quand nous voulons plus savoir que Dieu ne nous monstre. » (*Treze sermons de Jacob et Esaü. Opera* LVIII-LIX, p. 34.)

« Voilà, il est impossible que cela entre en ma teste. Et mon ami, si tu es un povre aveugle, le soleil sera-il obscurci qu'il ne luise pourtant[1] » ? — Mais notre théologien ne s'en tient pas là, et il développe toute sa pensée, avec sa verve violente et magnifique : « Ils veulent renger Dieu à leur fantaisie, et ils n'appréhendent point sa sagesse admirable pour l'adorer, combien qu'elle nous soit cachée. Voilà donc des bestes arrogantes qui ne peuvent point accorder à Dieu qu'il soit tout-puissant, sinon qu'ils l'assujettissent à leur guise et à leur appétit : et ceux qui sont les plus ignorans sont les plus hardis, selon le proverbe. « O voilà, diront-ils, je ne le compren point. » Et qui es-tu? « ...Je ne compren point cela, et pourtant je ne m'y sauroye accorder. » Et quand ce seroit le plus savant homme du monde et le plus subtil, encores faudroit-il qu'on luy craschast au visage, et qu'on l'eust en détestation quand il oseroit ainsi lever les cornes à l'encontre de Dieu....

« Faisons comparaison de nos esprits avec la puissance de Dieu : la pourrons-nous enclorre en nostre cerveau ? s'il est question de l'enclorre au ciel et en la terre, ceste mesure seroit trop petite. Or maintenant un homme se viendra eslever jusques-là : et je vous prie, n'est-ce pas un monstre qui ne cognoist plus s'il y a un créateur ou non, et qui ne regarde point que c'est de luy ? — Retenons bien donc ce qu'est ici déclaré, c'est assavoir, que combien que nous trouvions ceci bien difficile que Dieu a en sa main et en sa conduite ceux qui deçoivent et ceux qui sont déceus, il est ainsi néantmoins. Pourquoy? Car Dieu ne seroit pas tout puissant, si les choses se faisoyent en ce monde contre sa volonté, et sans qu'il s'en mesle....

» Il faut que Dieu soit recognu sage et puissant ; et si tu n'apperçois point encore la raison, et bien! atten en silence et repos que Dieu te révèle ce qui est maintenant incognu. Car qu'est-ce que veut dire que nous verrons fâce à fâce ce que maintenant nous ne pouvons contempler, sinon comme en un miroir ou en obscurité? voulons-nous falsifier l'Escriture? Ces glorieuses bestes qui corrompent et obscurcissent la providence de Dieu, sous ombre qu'ils ne comprennent point la raison, et qu'ils ne peuvent digérer ce qui est contenu en l'Escriture saincte, voudroyent que Dieu ne réservast rien au dernier jour[2]. »

3. Seulement, s'il y a mystère, c'est un mystère de justice. Les deux affirmations sont en réalité inséparables, nous venons de le voir. Dieu est, reste juste.

Aux si nombreuses déclarations que nous avons déjà enregistrées, ajoutons encore celles-ci [3] :

« Pour le commencement, S. Paul respond que ceste pensée doit estre exécrable et détestable à tous, de cuider qu'il y ait injustice en Dieu[4]. » — « Cela

1. *Opera* XXXIV, p. 99. 2. *Ibid.*, XXXIII, p. 585, 586, 587.

3. « Ce n'est pas à nous de sçavoir pourquoy cestuy-ci plustost que cestuy-là : la raison nous est incognue. Et cependant se faut-il confesser que Dieu ne fait rien que justement. Mais tant y a que nous ne cognoissons pas pourquoy. » *Sermons sur la première épitre à Timothée. Opera* LIII, p. 150.

4. *Commentaires*, Romains IX, 14.

se fait par son jugement occulte et incompréhensible, combien qu'il soit juste et équitable. » Et la discussion est annoncée comme ayant pour but de prouver cette justice : « Je laisseray ici beaucoup de resveries que plusieurs folz ont forgées pour renverser la prédestination ; je m'arresteray seulement à considérer les raisons, lesquelles ont lieu entre gens sçavans, ou peuvent engendrer quelque scrupule entre les simples, ou bien ont quelque apparence pour faire croire que Dieu n'est point juste, s'il est ainsi que nous tenons [1]. »

Quand Dieu nous afflige, sans que nous voyons pourquoi, nous devons dire : « Hélas ! Seigneur, je ne say pourquoy tu le fais ; mais si est-ce que tu es juste [2]. »

Voici Job au milieu de ses terribles épreuves : « *Que le nom de Dieu soit béni !*... Comment est-il possible que nous bénissions le nom de Dieu, si ce n'est en le confessant *juste* premièrement ?... Celuy qui ne recognoist pas que Dieu est son père et qu'il est son enfant, qui ne rend pas tesmoignage de sa bonté, il ne bénit point Dieu.... Bénir le nom de Dieu emporte que nous soyons bien persuadez qu'il est juste et équitable en sa nature, et non seulement cela, mais qu'il est bon et miséricordieux.... Dieu fait tout par raison, et il a juste cause. Si nous avions cela bien imprimé en nos cœurs : « tout ce que Dieu fait est fondé » en bonne raison, » il est certain que nous aurions honte de nous rebecquer ainsi à l'encontre de luy.... Job n'a point imaginé que Dieu feist rien qui ne fust juste et équitable.... Il nous faut estre persuadez que Dieu ne fait rien sans raison. Ainsi donc que nous ne luy attribuons point ni cruauté, ni ignorance, comme s'il faisoit les choses par despit et à la volée, mais cognoissons qu'il procède en tout et partout avec une justice admirable, avec une bonté et sagesse infinie [3]. »

« Nous voulons tousjours savoir la raison pourquoy Dieu besongne ainsi, nous voudrions qu'il nous fust contable. Or quand Dieu nous afflige et qu'il ne nous fait point sentir pourquoy, sur cela nous sommes estonnez, cela nous fasche. Et comment ? Dieu n'est-il pas juste ? Ne faut-il pas donc que tout ce qu'il fait soit réglé en raison et en équité [4] ? »

« Dieu a la raison des jugemens qu'il exerce, combien qu'elle nous soit incogneue [5]. »

Et enfin Dieu est juste parce qu'il a une nature, et que cette nature est la justice. Il appartient autant à la nature de Dieu d'être juste qu'il lui appartient d'être bon : « Dieu, *par nature*, est très juste et très équitable (*natura justissimus et æquissimus*) [6]. »

C'est ici un des faits les plus méconnus et inconnus. Presque tous les auteurs déclarent que Calvin est disciple de D. Scot sur ce point ; que son Dieu, c'est le caprice sans loi ; que tout ce qu'il fait est juste par la seule raison qu'il le fait, etc.

1. B[r], p. 471. III, XXI, 7. — 2. *Sermons sur le livre de Job. Opera* XXXIV, p. 59. — 3. *Ibid.*, XXXIII, p. 101, 102. — 4. *Ibid.*, p. 472. Voir Instruction et confession de foy. *Opera* XXII, p. 46. — *Treze sermons sur Jacob et Esau. Opera* LVIII-LIX, p. 38. — 5. *Sermons sur le Deuteronome. Opera* XXIX, p. 22, 23, 35. — 6. *Opera* XXX, p. 720.

Cette quasi-unanimité des auteurs pourrait nous troubler, si, au cours de nos études calviniennes, l'expérience ne nous avait pas appris que les idées les plus fausses ont été admises par la quasi-unanimité des auteurs, et puis abandonnées par la même quasi-unanimité. — Au surplus, nous avons trouvé partout des affirmations, le plus souvent une affirmation sommaire, mais nulle part, sauf erreur, une discussion. Tous les textes que nous avons produits sont passés sous silence. Nous attendons qu'on les examine.

Et finalement, textes à part, dirais-je, où voit-on que Calvin parle, — directement ou indirectement, — d'une justice de Dieu différente, en son essence, de notre justice à nous ? Calvin ne dit pas : nos idées sur la raison et la justice, ou plus exactement : notre raison et notre justice (car il confond ces deux choses) sont fausses, et nous le verrons un jour. Non. Il dit : Notre raison, notre justice sont bonnes : et cette raison et cette justice, éclairées plus tard suffisamment, comprendront et approuveront. — Nous ne comprenons pas *maintenant*, nous comprendrons *un jour*[1].

Il ne dit pas : Est-ce que tout ce que Dieu fait n'est pas raisonnable et juste? Donc il est juste. Il dit : Est-ce que Dieu n'est pas juste ? Donc ce qu'il fait est juste : « Dieu, *par nature*, est très juste et très équitable (*natura justissimus et æquissimus*). »

II

Faut-il aller plus loin encore, et ne pouvons-nous pas, ne devons-nous pas invoquer en faveur de la prédestination les doctrines philosophiques les plus célèbres de l'antiquité, les plus à la mode aujourd'hui, depuis l'ancien stoïcisme jusqu'au déterminisme actuel ?

Oui et non. Et l'examen de cette question va nous amener à quelques précisions importantes.

Il est très certain que les dogmes de la religion chrétienne les plus combattus ont reçu de notre temps comme une base scientifique extrêmement solide. En un sens au moins, quelle base pour la doctrine de la chute et du péché originel que les faits de l'hérédité ! Et à propos de l'élection, M. Kuyper n'a-t-il pas pu dire : « On veut de moins en moins de l'élection, mais on veut de plus en plus

1. « Seigneur, nous ne pouvons pas parvenir à des secrets si hauts pour entrer en ton conseil estroit, et savoir ce qui est là enclos; mais il faut que nous adorions ce qui nous est *maintenant* incognu. Il faut donc que nous confessions que tu es juste et bon, et encore, que la raison ne nous soit point patente.... Nous entendons *maintenant* en partie ce que Dieu fait, mais c'est attendant le jour que tout ne sera révélé... Nous ne verrons point la raison pourquoy ; nous ne verrons point comment, et en quelle sorte il besogne ; mais il faut que nous appercevions sa main par foy... sachant qu'il ne fait rien sans juste occasion.... Tu nous esclaireras, Seigneur, petit à petit, jusques à tant que nous soyons venus en ton sanctuaire. Nous y avons maintenant un pied : il est vrai que nous ne sommes qu'au parvis ; nous te voyons de loin ; mais tu nous donneras une cognoissance plus familière.... Dieu nous pourroit bien bailler une clarté entière et parfaite aujourd'hui, mais il voit que cela ne nous est point utile ; et pourtant il nous en donne quelque portion certaine, il s'accomode à nous. Et ainsi qu'il ne nous face point mal d'avoir *maintenant* par mesure ceste cognoissance de Dieu, comme elle nous est donnée en l'Escriture, *attendans* qu'il nous ait despouillez de ce corps mortel. » *Opera* XXXIII, p. 503, 504.

de la sélection. » Enfin, la « nécessité » dont parlait Calvin n'est-elle pas le déterminisme, aujourd'hui dominant en philosophie et en science?

Il y a évidemment des ressemblances frappantes, qu'on ne soupçonnait pas au seizième siècle, et l'on finit par se demander si H. Taine a émis un pur paradoxe quand il a écrit : « Sur la conciliation et même sur l'identité foncière de la responsabilité et du déterminisme, les plus hautes autorités sont d'accord : Hume, Stuart Mill et Herbert Spencer, Leibnitz et Spinoza, saint Thomas et Calvin. Vous pouvez même constater que plus une école est déterministe, plus elle est rigide[1]. » Alors le calvinisme triompherait,... mais dans ce triomphe même il serait enseveli.

Bornons-nous au déterminisme stoïcien. Calvin a repoussé, et nous ne pouvons pas accepter davantage, l'identification du « déterminisme » stoïcien et du « déterminisme » calviniste.

1. Ce n'est pas une petite différence entre les deux systèmes, quelles que puissent être leurs ressemblances les plus apparentes, que dans l'un tout soit ramené à un Dieu impersonnel, qui n'est pas libre, qui même n'existe pas, — tandis que dans l'autre tout est ramené à un Dieu personnel, libre, et souverainement juste et saint : « Les stoïques, dit Calvin, ont assujéti mesmes Dieu à telles nécessitez.... Or, nous le constituons Seigneur et maistre en pleine liberté[2]. »

2. Ce n'est pas une petite différence entre les deux systèmes, que dans l'un le libre-arbitre de l'homme, pas plus que de Dieu, n'ait eu ni son jour ni son heure, la chute n'ayant pas eu lieu, tandis que, dans l'autre, Dieu est toujours une volonté sage, juste et libre, et qu'il y a eu un moment où l'homme a été libre d'une liberté qu'il a perdue par la chute et qui lui sera rendue par la Rédemption[3] : « Celuy qui est malade, dit Calvin, ne sera pas sain quand il le voudra, et toutesfois peut estre qu'il est malade de sa propre volonté, à savoir s'il s'est acquis la maladie en vivant intempéramment[4]. »

1. Voici la lettre curieuse de Taine à M. Paul Bourget (29 septembre 1889), à l'occasion de son *Disciple*, et dans laquelle, en toute franchise, et avec tristesse, il note « les deux impressions totales que lui laissait le livre : discrédit de la morale et discrédit de la science » : « Selon moi, impossible sans le déterminisme de fonder le droit de punir, la justice du châtiment : là-dessus, relisez, dans l'*Examination of sir W. Hamilton's Philosophy*, l'admirable chapitre de Stuart Mill. Personnellement, dans les *Origines de la France contemporaine*, j'ai toujours accolé la qualification morale à l'explication psychologique ; dans le portrait des Jacobins, de Robespierre, de Bonaparte, mon analyse préalable est toujours rigoureusement déterministe, et ma conclusion terminale est rigoureusement judiciaire. [Suit le passage cité dans le texte. Après quoi, Taine continue.] Les puritains pendant trois cents ans, les stoïciens pendant cinq cents ans, ont été les plus pénétrants observateurs, les plus savants médecins, les plus sévères hygiénistes de l'âme ; bien mieux, ils ont donné les plus beaux exemples d'austérité, de vertu, d'énergie morale, et ils étaient les uns prédestinatiens, les autres panthéistes et fatalistes. » H. Taine, *Sa vie et sa correspondance*, t. IV, 1907, p. 290, 292, 293.

2. *Opera* LVIII, p. 202. — 3. Voir W. Cunningham, *The Reformers*, p. 161. — 4. Contre Pighius. *Opera* VI, p. 335. *Opuscules*, p. 366, 367.

3. Et enfin ce n'est pas une petite différence entre les deux systèmes que, dans l'un, tout parte d'En Haut, d'une unité abstraite, d'une certaine conception du monde, et soit déduit, en dehors de tout sentiment religieux proprement dit, par simple dialectique philosophique, tandis que, dans l'autre, tout part d'en bas, de la multiplicité des faits religieux et moraux, posés à la base, comme des pierres intangibles, sacrées : sainteté et justice de Dieu, dépendance et responsabilité de l'homme [1].

Dès lors nous sommes amenés à une double conclusion.

A supposer, ce qui est faux, que le calvinisme fût une simple forme du déterminisme philosophique, il se trouverait tout simplement que Calvin est d'accord avec l'élite de l'humanité morale, depuis les stoïciens jusqu'à Stuart Mill et Taine. C'est le moins que l'on puisse dire, et c'est quelque chose, en face de tant d'attaques superficielles et inintelligentes.

Mais il faut aller plus loin et conclure que le calvinisme est très différent du déterminisme philosophique et qu'il lui est supérieur. De telle sorte que le prédestinatianisme calviniste n'amnistie pas le déterminisme philosophique, mais que, au contraire, le déterminisme philosophique, sans compromettre le prédestinatianisme calviniste, lui apporte un certain nombre de raisons et d'explications justificatives, dont il n'est pas possible de ne pas tenir compte. Il faut bien que le prédestinatianisme calviniste soit fondé sur de bonnes raisons métaphysiques et psychologiques, puisque le déterminisme philosophique, malgré ses erreurs si dangereuses, par le seul fait qu'il a enseigné une des vérités enseignées par le calvinisme, a assuré à ses adhérents une remarquable vigueur morale. Quelle est cette vérité ? L'absoluité de l'ordre général, la souveraineté de la loi du monde, sa perfection qui garantit l'ordre, même au point de lui sacrifier la liberté.

Voilà pour la métaphysique, pour l'orientation métaphysique.

Et pour la psychologie ? Je ne puis accorder aux pages de Stuart Mill, citées par Taine, l'admiration que celui-ci leur accorde. Cependant, Stuart Mill finit par exclure le libre-arbitre des décisions particulières pour le laisser agir dans la formation du caractère [2]. Or, qu'est-ce à dire ? Que d'après Stuart Mill, le déterminisme, selon Calvin et toute la Réformation, met le siège de la moralité, non dans les actes isolés, mais dans la cause et la source des actes, dans le caractère ; que le déterminisme de Stuart Mill, selon Calvin et toute la Réformation, nie la moralité atomistique de Pélage pour affirmer la moralité orga-

1. Voir Candlisch, *The evangelical succession*, a course of lectures delivered in Georges Free Church. Edinburgh, 1882-1883. Seconde série, p. 27-31.

2. « La vraie doctrine de la causation des actions humaines soutient, contrairement à ces deux systèmes [le Fatalisme pur, asiatique, et le Fatalisme modifié], que non seulement notre conduite, mais notre caractère, dépend en partie de notre volonté,... que nous sommes moralement obligés de travailler au perfectionnement de notre caractère. » Stuart Mill, *La philosophie de Hamilton*, trad. E. Cazelles, 1869, p. 471.

nique : tout arbre bon porte de bons fruits et tout arbre mauvais porte de mauvais fruits.

Ainsi le déterminisme a relevé la moralité, parce qu'il a chassé le hasard de l'ordre du monde et proclamé la souveraineté de la cause première, de la loi de la nature, parce qu'il a chassé le caprice de la conduite de l'humanité, et, par delà les actes, a considéré le caractère. C'est la justification du prédestinatianisme calviniste, et l'explication des prodiges que celui-ci devait être capable d'accomplir, quand il a eu élevé la cause première à la hauteur de la sainteté personnelle, et affirmé, avec une netteté absolue, que l'acte dépend du caractère, ou bien souillé par le péché, ou bien sanctifié par la conversion.



QUATRIÈME PARTIE

Le prédestiné.

I

T maintenant arrivons à la vie, au vivant, et après avoir analysé les éléments de la prédestination, mettons-nous en face du prédestiné.

Le prédestiné n'est-il pas *insensible?* Au contraire, il sent avec une vivacité plus intense la grande douleur et la grande joie.

Les terribles problèmes, que soulève la perdition des réprouvés, le tourmentent et le rendent triste jusqu'à « la mort » : « Pourquoy donc est-ce que Dieu permet que la plus grande multitude se desbauche ainsi?... Dieu n'y peut-il pas remédier?... Pourquoy Dieu n'a créé les hommes d'une autre sorte, et pourquoy il a permis qu'ils fussent ainsi fragiles?... Et de fait, le prophète Isaïe aiant dit que Dieu recueilliroit son Eglise de tout le monde,... au lieu de s'esjouir, tantost après il adjouste : Hélas mes entrailles !... Cela est pour nous envelopper en grans tourmens et fascheries.... Nous ne pourrons pas avoir nos esprits du tout reposez, ne si bien reiglez, qu'il n'y ait des troubles. Et cela nous est monstré en Rebecca, quand elle dit : « Si ainsi est, pourquoy est-ce que je vis ? » Elle désire la mort, et toutesfois c'est la mère des fidèles ; elle représente l'Eglise. Or, si cela a esté en celle qui portoit en son ventre l'espérance du salut du monde, que sera-ce de nous ? »

Il n'y a qu'une attitude à prendre : « Quand nous serons tormentez de cela, que nous venions à Dieu, c'est-à-dire que nous escoutions ce qui nous est monstré en l'Escriture saincte. Et puis avons-nous cela? Il faut nous y arrester du tout et estre paisibles [1] ? »

D'autre part, en pensant à la miséricorde de Dieu à son égard, le prédestiné est ravi d'admiration : « Quand nous voyons que nous ne pouvons pas recevoir l'Evangile, sinon par un don spécial de Dieu,... il est certain que si nous ne sommes plus durs que fer et acier, nous devons avoir toute rébellion fendue et rompue, et faut que nous soions enflammez de l'amour de Dieu, et que nous

1. *Treze sermons. Opera* LVIII-LIX, p. 46-48.

aions la bouche ouverte pour bénir et priser la grâce qu'il a démonstrée si excellente et si magnifique envers nous[1]. »

Evidemment ce sujet a fort préoccupé le *cœur* de Calvin ; et c'est bien son *cœur* qui, — manifestant ou plutôt trahissant un mysticisme touchant à l'extase, trop contenu, trop ignoré, — se laisse aller à ces explications, troublées et troublantes, où l'on sent toute la lutte intérieure : « Dieu nous recommande le salut de tous sans aucune exception ; ainsi que Christ a souffert pour le péché de tout le monde.... Je voy d'un costé le troupeau du Seigneur, qui est en danger ; je voy de l'autre part le loup, qui a l'instigation de Satan circuit, çà et là, pour le dévorer : assavoir si la sollicitude de l'Eglise ne doit pas tellement engloutir toute ma pensée, que je viene à désirer que le salut d'icelle soit racheté par la ruine du loup ? Et cependant toutesfois ce n'est pas à dire que je désire la perdition d'aucun ; mais l'amour et la solicitude de l'Eglise me ravit quasi en ecstase, que je n'ay autre souci que du salut d'icelle. Nul donc ne sera vray pasteur de l'Eglise, s'il n'est embrasé d'un semblable zèle[2]. »

Et encore : « Un mesme *cœur* peut recevoir ces deux *affections*, assavoir que regardant en Dieu, il ne sera point marri que ceux-là périssent, lesquels Dieu a déterminé de destruire, et que d'autre part se tournant à considérer les hommes, il ait compassion de leurs maux. Ceux-là donc s'abusent bien, qui requièrent que les fidèles, afin de ne contrevenir à l'ordonnance de Dieu, soyent *despouillez de toute affection de compassion et de douleur*[3]. »

Et enfin : « Quand Dieu nous appelle pour courir, est-ce seulement pour donner le prix à un seul, et pour rejeter les autres qui suivent après ? Nenni ; mais nous aidons les uns et les autres en commun ; tellement que je soye le centième, voire qu'il vienne après un million, moyennant que je tend à Dieu, ceux qui seront desjà parvenus me tendront les bras pour me recevoir en la compagnie des saincts martyrs qui nous ont précédez, et des saincts prophètes qui nous ont encore attendus plus longtemps[4]. »

Mysticisme, extase : ces termes sont-ils inexacts ?

II

Le prédestiné n'est-il pas *présomptueux ?* — Certainement, l'orgueil n'est pas pour lui un danger chimérique. Il n'en est pas moins vrai que Calvin a toujours mis au premier rang des vertus, pour le théologien et le fidèle, l'humilité. Or, cette humilité trouve dans la vraie doctrine de la prédestination un appui presque inattendu.

A propos d'Esaü et de Jacob, Calvin dit : « L'un est débouté et l'autre est

1. *Treize sermons*, *Opera* LXIII-LIX, p. 51. — « L'inéqualité démonstre que sa bonté est vrayement gratuite. » (III, XXI, 6.) — « Si cela estoit commun et indifférent, encores aurions-nous de quoy magnifier Dieu. Mais quand nous en voyons les uns estre endurcis, et les autres volages, et qui s'en retournent sans recevoir aucun fruict de ce qu'ils ont entendu, les autres sont du tout stupides : il est certain que cela nous donne plus grand lustre de la grâce de Dieu. » *Opera* LI, p. 264.

2. *Commentaires sur Galates* V, p. 12. — 3. *Commentaires sur Romains* IX, 2. — 4. *Opera* LIV, p. 339.

receu; l'un est esleu et l'autre est réprouvé. Ainsi donc nous voions que ceux qui ont lieu pour un temps en l'Eglise, et qui ont le titre de fidèles et enfans de Dieu, peuvent bien avoir telle réputation devant les hommes; mais ils ne sont pas escrits au livre de vie; Dieu ne les recognoist pas ni avoue pour siens. Par cela nous sommes admonnestez de ne point nous enorgueillir, ni estre enyvrez d'une fole présomption, quand Dieu nous aura fait la grâce de nous introduire en son Eglise; mais cheminons en pureté, et avisons de ratifier nostre élection, et d'en avoir le tesmoignage en nos cœurs par le S. Esprit, et ne point nous confier seulement à l'apparence et au titre extérieur, que nous pourrions prétendre devant le monde [1]. »

Ici nous nous trouvons devant une nouvelle antinomie.

Si quelqu'un a prêché l'assurance du salut, c'est Calvin. C'est une des trois idées principales de sa doctrine de la prédestination et de tout son système. « Ceux que Dieu a vrayement retenus à soy, il faudroit que le monde fut reviré plustost mille fois, avant qu'un des éleus de Dieu périst: cela ne se peut faire. »

Et cependant les incrédules seuls se croient « asseurez ». Mais « il y a grande diversité entre l'*asseurance* qu'ont les fidèles, pour estre bien persuadez de leur salut et estre en repos, et une *nonchalance* qu'auront ceux qui ne regardent à rien, mais ayans jetté la plume au vent (comme on dit) pensent que nul mal ne peut leur adevenir. » Les croyants, eux, travaillent à leur salut avec crainte et tremblement: « Or, cependant, les fidèles ne laissent pas de craindre, combien qu'ils s'asseurent sur la bonté de Dieu.... Toutefois, si ne laissent-ils pas de veiller tousjours sur les efforts que leur fait Satan. Et puis, d'autre part, ils cognoissent leur fragilité, et cela les solicite de recourir à Dieu, et de le prier qu'il ne les laisse pas au besoin,... Ils *se solicitent eux-mesmes* à repentance, ils invoquent Dieu.... Voilà doncques comme les fidèles estans asseurez ne laissent point de craindre, comme au contraire les incrédules ne craignent point, n'estans pas toutesfois asseurez.... Si nous faut-il tousjours soliciter à prières et oraisons, et puis, il ne nous faut point abuser de la grâce de Dieu; mais d'autant que nous sommes dédiez à luy, cheminons en crainte et solicitude et advisons de n'estre point enveloppez parmi la condamnation des meschans [2]. »

III

Le prédestiné n'est-il pas *étroit ?* — Le fait capital, sur lequel Calvin insiste tellement, qu'en définitive nous ne savons pas qui sera sauvé, est de nature à inspirer des sentiments de largeur et de tolérance.

« Pour ce que nous ne sçavons pas ceux qui appartiennent au nombre et à la compagnie des prédestinez ou non, nous devons estre affectionnez à souhaiter le salut de tous (*sic nos affici debere, ut omnes velimus salvos fieri*). Si ainsi est, nous tascherons de faire tous ceux que nous rencontrerons participans de nostre paix [3]. »

1. *Treze sermons. Opera* VIII-LIX, p. 33. 2. *Opera* LIV, p. 105, 171, 172. 3. 1559. III, XXIII, 14.

Les mêmes sentiments sont de mise dans l'Eglise. Il ne faut pas en faire une secte étroite de saints. Tel, qui paraît saint, est destiné à la damnation : ce n'est pas un vrai membre de l'Eglise. Tel, qui paraît chargé de vices, est un élu : « Il y en a qui sont comme povres créatures et misérables ; on diroit que Dieu les a du tout reboutez. Et les uns sont dissolus en leur jeunesse, les autres sont povres idolatres, et quelque dévotion qu'ils ayent, néantmoins c'est tousjours pour s'aliéner tant plus de Dieu, et pour provoquer son ire, mesme ils seront quelquefois ennemis de toute vérité, comme nous en voions l'exemple en S. Paul, lequel a esté une beste sauvage pour espandre le sang innocent ; il n'a cerché sinon à dissiper, comme un loup ravissant, toutes les églises. Voilà les Corinthiens qui ont esté paillards et adonnez à toutes vilenies, comme S. Paul le remonstre. Autant en est-il des Romains [1]. »

Ainsi il ne faut pas oublier qu'il y a des brebis hors de la bergerie et des loups dedans. C'est ce qu'a vivement exprimé le prophète : « Le prophète ne crie pas : Hélas, les mains ! hélas, les jambes ! Mais il crie : Hélas, mes entrailles : comme s'il disoit que ce mal là est tellement enraciné en l'Eglise, qu'il faut qu'elle soit comme meslée de gens tant divers, qu'elle nourrisse en son ventre ses propres ennemis, comme nous en voions la figure en Rebecca [2]. »

Donc patience, support. Savons-nous si ces vicieux ne sont pas des élus, qui finiront par se convertir ? Soyons donc patients et ne nous lassons pas d'appeler tous les hommes. — « Encores que nous voyons les hommes desbauchez pour un temps, sinon qu'il y ait une certaine malice, qu'il y ait rébellion délibérée, contre Dieu que nous taschions de les amortir et les donter, car ils sont en la main de Dieu.... Si la conversion des incrédules ne vient si tost qu'il seroit à souhaiter, il ne faut pas pourtant les placquer là, car Dieu les ha en sa main.... La conversion des hommes ne vient point d'eux [3].... Empescherons-nous Dieu qu'il ne besongne d'une façon miraculeuse.... Ainsi donc attendons de la grâce de Dieu plus que nous ne pouvons concevoir.... Quand il y aura des ignorans, qu'on les supporte, et que tousjours on les attire,... et cependant advisons de nous acquitter de nostre office, c'est d'attirer tout le monde à salut, en tant qu'en nous sera [4]. »

Et nous voyons Calvin être prudent, très prudent. Il ne damnera pas le duc de Guise [5], il ne damnera pas Saül [6], et remettra leur sort définitif entre les mains de Dieu.

1. *Treze sermons*, p. 64. — 2. *Ibid.*, p. 46. — 3. « La doctrine de la prédestination préserva Calvin de l'erreur donatiste ; elle lui enseigna que l'excommunication hors de la communion humaine ne coïncide pas nécessairement avec le jugement de Dieu. » Lang : « Albrecht Ritschl als Reformations-Historiker, » dans la *Reform. Kirch. Zeitung*, 7 août 1898. — 4. *Sermons sur la seconde à Timothée. Opera* LIV, p. 207, 208.

5. « De le damner, c'est aller trop avant, sinon qu'on eust certaine marque et infaillible de la reprobation. En quoy il se fault bien garder de présomption et de témérité. » Voir *Jean Calvin*, II, p. 82.

6. Après avoir parlé de la condamnation de Saül par Dieu, du suicide de Saül, et l'avoir comparé à une bête cruelle et fière (*immanis et ferox bellua*), Calvin continue : « quoique tout cela soit clair, nous ignorons cependant ce que, après sa mort, est devenue son âme, et il n'est pas permis de le rechercher. » *Homiliæ* in I Lib. Sam. *Opera* XXX, p. 721.

IV

Le prédestiné n'est-il pas *nonchalant* [1].

Il nous faut imiter Calvin, qui revient sur le même sujet deux ou trois fois en divers endroits de son *Institution*, et revenir sur un sujet déjà abordé par nous, le rapport entre la prédestination et les œuvres.

Très certainement, comme nous l'avons montré, la doctrine de la prédestination est en droit, a été en fait, un éperon merveilleux pour pousser les calvinistes à l'activité. Car prédestination et sainteté, donc prédestination et bonnes œuvres sont termes corrélatifs, inséparables, et ceci est la manifestation de cela.

On en a conclu : la grande preuve de la prédestination, ce sont les bonnes œuvres. Il y a du vrai ; une certaine vérité ; mais ce n'est pas *la* vérité. Car alors le calvinisme, par un détour, serait revenu à ce rôle des œuvres qu'il ne cessait de dénoncer, si âprement, dans le catholicisme. Mais Calvin n'est pas tombé dans cette inconséquence.

Ce qui nous prouve vraiment notre élection, ce ne sont pas nos œuvres, c'est notre foi. « Nous ne pouvons pas nous asseurer de notre salut que par la foy. Car si un homme dit : Et que say-je si je suis sauvé ou damné ? Par cela il se monstre que jamais il n'a cognu que c'est de foy ne de l'asseurance que nous devons avoir en Dieu, par Jésus-Christ. Veux-tu donc bien savoir si tu es élu ? Regarde-toy en Jésus-Christ. Car ceux qui, par foy, communiquent vrayement en Jésus-Christ, se peuvent bien asseurer qu'ils appartiennent à l'élection éternelle de Dieu et qu'ils sont de ses enfants.... Voilà Dieu qui s'abaisse à nous ; il nous monstre de quoy en son Fils ; comme s'il disoit : Me voicy, contemplez-moy, et cognoissez comment je vous ay adoptés pour mes enfants. Quand donc nous recevons ce tesmoignage de salut qui nous est rendu par l'Evangile, de là nous cognoissons et sommes asseurez que Dieu nous a esleus. Et ainsi il ne faut point que les fidèles doutent de leur élection, mais qu'ils ayent cela pour tout résolu, que depuis qu'ils sont appelez à la foi par la prédication de l'Evangile, ils sont participants de ceste grâce de nostre Seigneur Jésus-Christ, et de

1. Notons encore les textes suivants, destinés à montrer que la doctrine de la prédestination ne doit pas, d'une manière générale, rendre le fidèle nonchalant : « Sachons à quelle fin il faut rapporter ceste doctrine.... Les hommes en se cognoissant hommes, c'est-à-dire povres créatures inutiles à bien, que ce ne soit point pour s'anonchaloir, et qu'un chacun dise : « Je ne puis rien faire ; que Dieu besongne, s'il » veut ; » mais plustost, que nous ayons nostre recours à luy, sachant que son propre office est de remédier à nos vices et deffauts.... Il n'y a aucune disposition ou mérite en nous ; Dieu le fait [ce qu'il fait] par sa bonté gratuite. Là-dessus S. Paul dit : « O ! est-ce à dire qu'un chacun se repose, et qu'un chacun soit » sans souci ? » Mais, au contraire, il nous exhorte à parfaire nostre salut en solicitude et en crainte,... à baisser la teste, et invoquer nostre Dieu, et cercher tout nostre bien en luy.... Quoyqu'il en soit, qu'on ne se flatte point et qu'on ne s'endorme point, sous ombre que nous sommes infirmes, voire inutiles du tout ; que cela nous incite plustost à passer outre. » *Sermons sur le Deutéronome. Opera* XXVIII, p. 505, 506. — « Quand Dieu déclare quelque chose de nous, cela gist en luy qu'il l'accomplisse.... Mais ce que Dieu se déclare nous doit aiguillonner, que nous devons, en plus grande solicitude, nous efforcer à venir là où nostre Dieu nous appelle.... Si ne faut-il point que, sous ombre de l'élection de Dieu, les fidèles s'endorment et s'anonchalissent ; mais plustost ils se doyvent appliquer à recevoir les promesses de Dieu, lesquelles sont certaines et infallibles. » *Opera* LIII, p. 98.

la promesse qu'il leur a faicte en son nom. Car nostre Seigneur Jésus-Christ est le fondement de ces deux[1]. »

Et par foi, il faut entendre le Saint-Esprit[2], qui seul donne la foi et l'assurance de l'élection. « Si quelqu'un objecte qu'il y en a beaucoup, lesquels après avoir une fois receu la parole de Dieu, puis après en déchéent, je respon que le seul Esprit de Dieu est à chacun certain et féable tesmoin de son élection[3]. »

Il est donc certain que le gage, la *preuve* de l'élection, c'est la foi et le témoignage du Saint-Esprit, et il est non moins certain que le *but* de cette élection c'est l'honneur, la gloire de Dieu : « La fin d'icelle est que le nom de Dieu en soit magnifié[4]. » Si cela est vrai des réprouvés, à combien plus forte raison des élus! La gloire de Dieu par la vie sainte des élus! De telle sorte que l'on peut dire : l'élection a deux buts : la gloire de Dieu et la sainteté des élus. « Afin que nous fussions saincts. L'apôtre touche la *fin* la plus prochaine, mais non pas la principale. Car il n'y a point d'inconvénient qu'une même chose ait deux *fins*.... En nostre élection, la gloire de Dieu est la principale *fin*, au-dessous de laquelle, et comme en second lieu, nostre sanctification en est aussi la *fin*[5]. » Dans ce sens, la sanctification et les bonnes œuvres sont donc une marque, une preuve de l'élection. « Or ceste est la *marque* très certaine pour discerner les enfans de Dieu d'avec les enfans du monde, asçavoir s'ils sont régénérez par l'Esprit de Dieu à sainctété et innocence[6]. »

Voilà comment, en définitive, et dans la pratique, la doctrine de l'élection a été, comme la doctrine de la justification par la foi, un puissant facteur d'énergie, d'activité, d'activité bonne, de bonnes œuvres, — sans qu'on soit justifié par les œuvres, et sans qu'on soit élu à cause des œuvres. « Les adversaires de vérité usent encores d'une autre calomnie, pour renverser la prédestination, c'est que, quand elle est establie, toute solicitude et cure de bien vivre est abbatue. » — « Il ne peult chaloir comment ilz vivent, veu que la prédestination de Dieu ne peult estre empeschée ne advancée par ses œuvres.... Il y a d'aucuns porceaux qui souillent la prédestination de Dieu de telz blasphèmes.... Au contraire, S. Paul enseigne que la fin de nostre élection est à ce que nous menions vie saincte et irrépréhensible. Si le but de nostre élection est de sainctement vivre, cela nous doibt plus tost poulser et stimuler à méditer sainctété qu'à chercher couverture de nonchallance[7]. »

1. *Congrégation sur l'élection éternelle. Opera* VIII, p. 114.

2. Voici quelques lignes qui montrent la place que la grande doctrine sur le témoignage du Saint-Esprit, sur la maîtrise du Saint-Esprit tenait, non seulement dans le système de notre Réformateur, mais dans la vie religieuse de ses disciples. Les martyrs de Chambéry, Jean Vernon et Jean Trigolet, la proclament avec insistance. « L'esprit de Dieu, dit Jean Trigolet, *docteur intérieur* de nos consciences, nous rend un tel tesmoignage de nostre élection, vocation et adoption, de la rémission de nos péchez, de nostre réconciliation et justification par la mort et résurrection de nostre Seigneur Jésus, qu'onques de ma vie n'eus telle conoissance de mon salut et asseurance, par les leçons et sermons que j'ai ouis en son eschole [à Genève] que j'en sens en mon cœur par expérience, en ceste pratique et probation d'affliction et persécution. » Jean Crespin, *Histoire des martyrs*, édit. de Toulouse, II, p. 237, 238.

3. *Commentaires sur I Corinthiens*, I, 8. Voir chap. X. — 4. *Commentaires sur Romains*, IX, 17. — 5. *Commentaires sur Éphésiens*, I, 4. — 6. *Commentaires sur Romains*, VIII, 9. — 7. B[r], p. 486. III, XXIII, 12.

V

Le prédestiné n'est-il pas, du moins, égoïste, dépréoccupé d'évangélisation, de mission? A quoi bon prêcher à des prédestinés, élus ou réprouvés ? « A quel propos, demande Calvin lui-même, est-ce qu'on nous presche tant? Si Dieu nous a choisis et esleuz à soy, nous ne pouvons périr, et si nous sommes réprouvez, de quoy nous profitera toute la doctrine qu'on pourra jamais ouyr? » Et il répond : « Voire, mais le tout s'accordera très bien quand nous ne passerons point mesure.... Et, de fait, voici deux sentences que les hommes, avec leur audace et témérité, cuideroient estre contraires, et néantmoins elles se conforment bien l'une à l'autre. Jésus-Christ dit : « Venez à moy, vous tous qui estes chargez.... » En l'autre passage, il dit : « Nul ne peut venir à lui, sinon qu'il y soit attiré par le Père [1]. » — Toujours l'antinomie, le dualisme, et cette fois-ci à l'abri de l'autorité du Christ lui-même.

En dépit de toutes les affirmations contraires et si fréquentes, il faut reconnaître que le calvinisme ne rend pas le fidèle uniquement préoccupé de son salut personnel.

D'abord on peut dire que, même pour l'individu, il y a quelque chose de supérieur à son salut propre, c'est l'honneur de Dieu. C'est ce que le *Catéchisme* enseigne, dès sa première page, à l'enfant : « La principale fin de la vie humaine » n'est pas d'être sauvé, c'est « d'honorer Dieu ». Voilà vraiment « le souverain bien des hommes [2]. »

Aussi n'est-ce pas à un moindre personnage qu'un roi, le roi de Navarre, que Calvin rappelle ce fait : il y a quelque chose de « plus digne et de plus précieux » que son salut : « Vous pardonnerez à la nécessité, sire, laquelle nous contrainct de parler ainsy, d'aultant que nous avons soing de vostre salut, *voire d'une chose plus digne et précieuse*, c'est de la gloire de Dieu et de l'advancement de règne de Jésus-Christ, où consiste *le salut de vous et de tout le monde* [3]. »

Aussi quand le cardinal Sadolet croit avoir trouvé un argument irrésistible en insistant sur « l'excellence de la vie éternelle », en consacrant à ce sujet le tiers de son épître, pour rendre les Genevois attentifs aux intérêts de leur salut, il s'attire cette réponse de notre Réformateur : « Cela sent peu son vray théologien (*parum theologicum*) de tant vouloir astreindre l'homme à soy-mesme, que pendant ce temps tu ne lui recommandes pas le premier motif de bien former sa vie, asçavoir le désir d'illustrer la gloire du Seigneur [4]. »

Si, même en ce qui le concerne personnellement, le fidèle ne doit pas être exclusivement préoccupé de lui, comment, d'une manière générale, ne serait-il pas préoccupé des autres ? Le grand principe de l'honneur de Dieu montre ici son extraordinaire puissance d'œcuménicité, d'universalité : « Il ne faut pas qu'un

1. *Treze sermons*, p. 53, 54. — 2. *Opera* VI, p. 9. — 3. 1561. *Opera* XIX, p. 201. — 4. *Opera* V, p. 391. *Opuscules*, p. 150. Nous avons corrigé un peu la traduction française qui rend obscur le sens très clair du latin.

chacun soit addonné à sa personne, ni à ses amis particuliers; mais que nous estendions nostre charité et solicitude envers *tous*, et grans et petis, et ceux qui nous sont privez [familiers], et ceux qui nous sont incognus. »

Mais ce mot *tous* implique-t-il vraiment *tous* les hommes, même les incrédules? Oui. « Tant y a qu'en priant pour les fidèles, il faut aussi que nous ayons pitié et compassion des povres incrédules, qui cheminent encores en erreur et ignorance, et que nous supplions à Dieu qu'il les attire avec nous, et que nous soyons tous ensemble d'un accord. »

Les enfants de Dieu doivent donc « avoir soin du salut de tout le monde; » et Calvin répète une expression curieuse, étrange, d'autant plus significative : « Pour ceste cause, qu'un chacun *se* solicite à prières et oraisons, non seulement pour soy et en son particulier, mais pour toute l'Eglise, et en général pour tout le monde. »

Plus loin : « Nous devons exercer nostre charité les uns envers les autres, demandans à Dieu qu'il face merci à tous. »

Plus loin : « Nous devons prier non seulement pour les fidèles qui ont desjà quelque fraternité avec nous, mais pour ceux qui en sont bien eslongnez, comme les povres incrédules ; combien qu'il semble qu'il y ait une longue distance, qu'il y ait une muraille espesse entre deux, si faut-il néantmoins que nous ayons pitié de leur perdition à fin de requérir qu'il les attire à soy. »

Plus loin : « Suyvant cela que nous ayons pitié des povres errans qui vont à perdition, combien qu'ils n'en soyent pas dignes, combien qu'ils soyent ennemis de l'Eglise, et qu'ils s'escartent loin de nous. »

Et plus loin enfin : « Car nous ne sçavons pas s'il *plaira* à Dieu de leur faire merci et les ramener au chemin de salut. Mesmes nous en devons bien espérer, puisque tous sont créez à l'image de Dieu. Et, puisque nostre salut ne procède que de la pure bonté et gratuité de nostre Dieu, pourquoy est-ce qu'*il ne fera* le semblable à ceux qui sont maintenant en train de perdition, comme nous avons esté? »

Voilà bien la théorie de l'évangélisation et de la mission [1].

Il est vrai que tout à coup le décret éternel reparaît. Saint Paul dit : « Dieu veut sauver tout le monde, afin qu'en *tant qu'en nous est* nous procurions ainsi le salut de ceux qui semblent estre bannis du royaume de Dieu, voire du temps qu'ils sont incrédules. » Oui ! Seulement « tout le monde » veut dire, non pas « chacun en particulier », mais « tous estats et tous peuples [2]. » — « Dieu veut que *tous* soyent sauvés : Il ne faut point ici penser qu'il parle de Jehan ne de Pierre. » Autrefois, Dieu avait choisi un peuple; maintenant il étend sa miséri-

1. *Sermons sur la premiere épitre à Timothée. Opera* LIII, p. 125-129, 135. — Le Dr Warneck soutient que « l'universalisme » est le seul fondement solide de l'édifice de la théologie évangélique ; que, en dehors de « l'universalisme », il est impossible de trouver place pour une théorie des missions, etc. Dr Warneck's, *Evangelische Missionslehre*, p. 103. — Voir la réponse de N. M. Steffens : « The principle of reformed Protestantism and foreign missions, » dans *The Presbyterian and Reformed Review*, 1894, p. 241 et ss.

2. Voir même explication dans 1 Timothée II, 3, à propos des mots « Dieu veut que toutes gens soyent sauvez » : « L'Apostre parle de tous estats, et non pas d'une chacune personne. » *Commentaires. 1 Timothée.*

corde à tous les peuples. Il n'y a plus de distinction entre les Juifs et les païens. Il ne faut donc pas « restraindre la bonté paternelle de Dieu seulement à nous ou à un certain nombre de gens, » et le Christ a donné à ses apôtres « commission de prescher à toute créature. » Mais cela ne veut pas dire que « Dieu veuille sauver chacun homme. » C'est « folie », ou « plustost bestise », que « d'abuser de ce passage pour anéantir l'élection de nostre Dieu. » Ceux qui en abusent ainsi « sont bestes nullement exercez en l'Escriture saincte. » Dieu présente à tout le monde le salut, mais « il n'y attire pas tout le monde. » C'est une grâce spéciale que Dieu fait « à ceux que bon luy semble[1]. »

Mais voici que de nouveau le décret éternel semble disparaître. Il faut évangéliser : « S. Paul, en disant à Timothée *qu'il sauvera ceux qui l'escoutent*, monstre de quelle importance est d'anoncer l'Evangile de Dieu ; elle est pour édifier à salut une Eglise, ou pour la ruiner et la mettre en perdition[2]. » — « S. Paul dit que Timothée *sauvera ceux qui l'escoutent*, signifiant qu'il ne tiendra qu'à ceux que Dieu appelle par sa parolle, qu'ils ne soyent menez au chemin du salut, quand ils auront un pasteur fidèle qui les guide.... Et voilà pourquoy l'Evangile, qui, de sa nature, doit estre une odeur de vie, est convertie en mort. Et en cela voit-on quelle est la perversité des hommes. Dieu fait luire son soleil sur nous, et nous prenons occasion d'estre plus aveuglez[3]. » — Ayons donc des pasteurs, des écoles pour les former.

« J'ai dit qu'il fallait favoriser avec grand soin et diligence la propagation de la vraie religion. Car celui qui, en temps opportun, ne sème pas, quelle moisson pourra-t-il attendre ? Est-ce que nous devons être paresseux à semer la semence incorruptible et céleste ? Ayons donc soin de ne pas être oisifs, de ne pas cesser de semer cette semence spirituelle, de peur que la disette de cette nourriture spirituelle, qui est notre Seigneur Jésus-Christ, ne nous atteigne. Il faut donc ouvrir des écoles, instituer des docteurs[4]. »

Sans doute, Calvin explique que nous sommes de simples instruments dans la main de Dieu. Après avoir dit : « Tout notre salut procède de Dieu ; c'est luy qui le commence, c'est luy qui le continue, c'est luy aussi qui le parfait, et ne faut point que l'homme s'attribue ici rien qui soit jusques à une seule goutte, » il continue : « Dieu besongne en telle sorte que nous ne sommes point comme des pierres ou des troncs de bois.... Nous sommes instrumens de Dieu, où il desploye sa vertu ; il nous faut employer à ce qu'il nous appelle, et aviser de n'estre point oisifs.... Que l'homme s'employe, sçachant toutesfois qu'il ne peut rien.... L'Escriture nous enseigne qu'il ne nous faut point flatter en paresse, qu'il ne nous faut point estre morts, quand Dieu nous vivifie.... Dieu se veut servir

1. *Sermons sur la première épître à Timothée. Opera* LIII, p. 147-151.

2. *Ibid.*, p. 436. — « Pour ce que nous ne sçavons pas ceux qui appartiennent au nombre et à la compagnie des prédestinez, ou non, nous devons estre affectionnez à souhaiter le salut de tous. Si ainsi est, nous tascherons de faire tous ceux que nous rencontrerons participans de nostre paix. Au reste, elle ne reposera sinon sur ceux qui sont enfans de paix. » 1559. III, XXIII, 14.

3. *Opera* LIII, p. 439, 440. — 4. *Homiliæ* LXXII in I Lib. Samuel. *Opera* XXX, p. 331.

de nous, il faut qu'un chacun de nous se laisse conduire à Dieu [1] comme bon luy semblera, et que nous ne facions point des revesches [2]. »

Après l'évangélisation, c'est la mission que Calvin prêche : « Autant d'hommes qu'il y a au monde, ce sont vos prochains.... Dieu n'a point choisi la race d'un homme, il n'a point enclos son service en un pais certain, mais la paroy est rompue, tellement qu'aujourd'huy il n'y a ne grec, ne juif.... Quand j'auray dit : Voilà un homme qui est d'un pays lointain, et quelle accointance est-ce que nous avons eu ? et mesmes nous ne saurions parler un mot l'un à l'autre, qui soit entendu. Or quand j'auray tout dit, qu'est-ce ? Que je le regarde, que je le contemple, et je verray là une nature qu'il a commune avec moy.... Il y a une mesme nature, par laquelle Dieu nous a tous conjoints et unis.... Taschons de procurer et le salut de leurs âmes et le bien de leur corps, en tant qu'en nous sera [3]. » — « *Ils appelleront les peuples*, etc. (Deut. XXXIII, 18, 19). — Ce que nous avons à retenir de ce passage, c'est que nous taschions, en tant qu'en nous sera, d'attirer à Dieu tous les hommes de la terre, afin que, d'un accord, il soit adoré et servi de tous. Et de faict, si nous avons quelque humanité en nous, voyant que les hommes vont à perdition, jusques à tant que Dieu les ait sous son obéissance, ne devons-nous point estre esmeus de pitié, pour retirer les povres âmes d'enfer, et les amener au chemin de salut [4] ? »

VI

Finalement, tous ces contrastes et toutes ces antinomies se concentrent dans deux contrastes, dans deux antinomies générales et suprêmes : le prédestiné est faible,... et fort ! Le prédestiné est petit,... et grand !

« Il ne faut qu'une bouffée de vent pour nous abattre, il ne faut qu'une mouche pour nous éblouir les yeux. Et, cependant, nous sommes ici exposez à tant de combats que rien plus. Voilà nos ennemis qui sont en nombre infini, et je ne parle point de ceux que nous voions à l'œil, mais des ennemis spirituels ; car l'air est plein de diables, qui nous espient, et qui sont mesmes comme lions

1. « Celuy qui est constitué pour annoncer la parolle de Dieu ne sait pas, quand il aura fait ce qui luy est commandé, si sa prédication tournera au salut des auditeurs ou à leur condamnation. Mais travaillons cependant, et prions Dieu qu'il luy plaise donner vertu à sa parolle, qu'elle profite et que le povre soit retiré de la perdition à laquelle il tend. » *Sermons sur le Deutéronome. Opera* XXVI, p. 37. — « Voici Dieu m'envoye. Et que me met-il en la bouche ? Que je présente la paix à tout le monde, que les plus meschans mesmes soyent participans d'un tel message, et qu'ils cognoissent que Dieu les cerche. Or nous savons que le message ne peut pas profiter à tous. Que faut-il faire ? Que les hommes soyent rendus inexcusables,... tellement qu'on cognoist ce qui est caché au dedans, qui n'eust peu estre autrement apperceu. Quand donc nous voyons cela, apprenons de tousjours dire que la parolle de Dieu est bonne, et saincte, et qu'elle seroit la vraye pasture de vie, n'estoit que les hommes, par leur propre malice, la convertissent en venin et poison, tellement que leur faute est telle que la coulpe n'en peut estre nullement attribuée à Dieu. » *Ibid.*, p. 39, 40.

2. *Sermons sur la premiere épître à Timothée. Opera* LIII, p. 435. — 3. *Opera* XXVIII, p. 16, 17.

4. *Opera* XXIX, p. 175, 176, 177. — « L'apostre comprend en ce nombre les princes et les peuples estranges. Dieu veut que la doctrine de l'Evangile leur soit aussi bien commune qu'aux autres. » *Commentaires*, 1 Timothée II, 3.

rugissans, outre leurs astuces. » Jamais position ne fut plus terrible. Et cependant jamais combattant ne fut plus tranquille. Sa force « gist » en Dieu : c'est l'œuvre de l'élection. « Quand nous savons que le Père nous a donnez en garde à son Fils, nous sommes certains que nous serons maintenus par lui jusques en la fin, car nous avons sa promesse,... jusques au dernier jour, jusques à la résurrection.... Et voilà en quoy nous pouvons nous resjouir : C'est qu'en cognoissant nos faiblesses et nostre fragilité, et que nous ne sommes rien, et que tout nous fait défaut, toutefois que nous pouvons dire : Le Seigneur, qui m'a appelé à soy, parfera son œuvre.... Nostre foy demeurera victorieuse par dessus tout le monde. » Donc « ne laissons pas de marcher franchement, sachant que nostre force gist en Dieu [1]. »

Après le premier contraste, le second : le fidèle, qui est si petit, est si grand ! Calvin s'exalte :

« Voilà un povre homme qui sera rejetté de tous. A grand'peine luy dira-on : Dieu vous gard'. Et Dieu s'adresse à luy premièrement, et se déclare estre son Père, et veut que cestuy-ci l'escoute, et ne luy dit pas comme un mot en passant, mais il s'arreste là pour dire : « Tu es de mon troupeau ; que ma Parole te » soit pour pasture, qu'elle soit la vie spirituelle de ton âme.... » Dieu s'est monstré si benin envers le genre humain, que ceux qui estoyent en opprobre, et tant vilipendez, qu'on ne daignoit pas les regarder d'un bon œil, il a prins ceux-là comme en son giron, il se déclare Père envers eux et les adopte pour ses enfans [2].... » « Nostre Seigneur Jésus-Christ dit : Petit troupeau, que tu te resjouisses, et que tu ne sois point comme un troupeau confus et desconfit. Et pourquoy ? Car le Père a prins son bon plaisir en toy. Voilà donc où il nous faut avoir toute nostre resjouissance ! Voilà de quoy il nous faut estre armez, pour faire nos triomphes contre toutes tentations, quand nous verrons aujourd'huy les ennemis de l'Evangile et les supposts de Satan faire leurs bravades, et qu'il n'y en aura que pour eux, et que cependant ils nous despriseront ; et non seulement cela, mais qu'ils nous tiendront comme des créatures du tout désespérées, comme si nous n'estions pas dignes d'estre mangez des chiens (comme on dit) ; quand donc nous verrons aujourd'hui cela, et mesme que beaucoup seront comme povres affamez, et qu'ils n'auront pas du pain à manger, qu'ils n'auront pas ni leurs aises, ni leur commoditez, qu'il nous souviene de ce qui est ici dit : le plus grand servira au moindre.... Puis qu'ainsi est, n'appétons pas d'estre grans selon le monde ; car combien que nous soions contemptibles et mesprisez, si est-ce que nous ne laissons pas d'estre héritiers du monde ; combien que nous n'aions ne terres ne possessions, si est-ce que le tout nous appartient... ; et nous sommes comme une couronne précieuse en la main de Dieu, et comme une bague qu'il tient en son doigt, et comme son cachet, et qu'il n'y a Egypte ni Assyrie, c'est-à-dire toutes les plus grandes monarchies du monde, qui soient tant estimées de luy, comme nous sommes, non pas pour valeur qui soit en nous, mais d'autant qu'il luy a pleu nous choisir [3]. »

1. *Treze sermons*, p. 56-57. — 2. *Opera* LIV, p. 532. — 3. *Treze sermons*, p. 57-59.

CHAPITRE TROISIÈME

Origines et destinées de la doctrine.

I. Les prédécesseurs de Calvin. 1. Saint-Augustin. 2. Le catholicisme-romain. 3. Zwingle. 4. Luther. Mélanchthon. 6. Bucer. — II. Calvin et ses prédécesseurs. 1. Calvin et ses prédécesseurs. 2. La doctrine commune. 3. Les paradoxes de Zwingle et de Luther. 4. Une force de vie dans l'Eglise et dans l'Etat. — III. Dogme et civilisation. 1. Le problème. 2. Le sens du mot prédestination au seizième siècle. 3. La prédestination, une doctrine de libération. 4. La prédestination, une doctrine de joie. 5. La prédestination, la doctrine religieuse par excellence. 6. La théologie de la prédestination et la civilisation, d'après Alexander. 7. D'après Dieltey.

I



L est bien inutile de rappeler que la première source, à laquelle Calvin a puisé sa doctrine, c'est la Bible. Plusieurs critiques lui reprochent de n'avoir enseigné la prédestination que parce qu'il croyait la trouver dans l'Ecriture sainte. — La vérité est que Calvin a été le plus paulinien des théologiens et des chrétiens.

1. Mais ne remontons pas plus haut que Saint-Augustin. On connaît la doctrine de ce Père sur la chute prévue et non contrainte (*præsciente sed tamen non cogente*), *contre*, et non pas *sans* la volonté divine (*contra*, et non *præter*). La différence, avec Calvin, ne consiste guère qu'en ceci : il n'y a qu'une prédestination, celle de la grâce (*præparatio gratiæ*). Mais cette prédestination est restreinte : elle ne s'étend pas à ceux qui périssent. Pour ceux-ci, il y a seulement absence de choix (*non discretio*) ; ils restent dans la masse perdue (*massa perditionis*) [1].

1. Pour les citations et les détails de ce chapitre, voir Beck : « Ueber die Prädestination. Die Augustinische, calvinische und lutherische Lehre aus den Quellen dargestellt, und mit besonderer Rücksicht auf Schleiermacher's Erwählungslehre comparativ beurtheilt », dans les *Studien und Kritiken*, 1847 ; premier article : « Historischer Theil », p. 70-128 ; second article : « Kritischer Theil », p. 331-368.

2. Deux citations suffisent pour caractériser l'attitude du catholicisme romain. L'une est du Père Perrone, le dogmaticien catholique le plus autorisé du dix-neuvième siècle. Après avoir expliqué les différences sur ce sujet entre les Thomistes, plus augustinisants, et les Jésuites, plus pélagianisants, il ajoute : « Chaque école a ses propres raisons pour fixer sa propre opinion. L'Eglise n'a jamais voulu mettre fin à cette controverse. Chacun peut, la foi sauve, adhérer à l'opinion qui lui plaît le plus, et qu'il pense être la plus propre à résoudre les difficultés des incrédules et des hérétiques[1]. »

Ainsi la prédestination est dédaigneusement reléguée parmi les doctrines indifférentes.

Mais voici que cette indifférence apparente cesse tout à coup, et fait place à l'indignation. Il s'agit de la principale conséquence du dogme, l'une des deux ou trois qui expliquent l'attachement des prédestinatiens à leur doctrine : l'assurance du salut. Mœhler écrit : « Je crois que dans le voisinage d'un homme, qui se déclarerait absolument certain de son salut, j'éprouverais un sentiment de gêne inexprimable, et je ne saurais probablement pas me défendre de la pensée qu'il y a là quelque chose de diabolique[2]. » — Le concile de Trente a, du reste, flétri cette confiance, comme « grandement opposée à l'Eglise catholique, » comme « vaine et éloignée de toute piété[3]. »

3. Dès le début, la Réformation revint à l'augustinisme : Zwingle[4] un des premiers.

Le sujet est traité tout au long dans le *De Providentia Dei*, publié en 1530, et dont le sous-titre est assez significatif : « Le souverain bien s'occupe et dispose de tout nécessairement (*necessario universa curat et disponit*)[5]. » Bucer trouvait ce livre « digne de l'immortalité. » — Le sixième chapitre expose les thèses extrêmes[6]. Seulement, dès 1527, Zwingle déclarait que cette doctrine devait être prêchée rarement et avec prudence : « Toi, prêche ces choses avec pudeur (*caste*) au peuple, et même rarement (*rarius etiam*) ; car il y en a peu de vraiment pieux, et dont l'intelligence parvienne à cette hauteur[7]. »

4. Pour Luther[8], il suffit de rappeler son fameux *De servo arbitrio*, ce livre sur lequel on oublie trop son propre jugement. Encore en 1537, il le déclarait l'un de ses deux seuls livres qu'il trouvait bons : l'autre était son catéchisme[9].

1. Cité par Warfield, *The Presb. a. Ref. Review*, 1891, p. 49. — 2. Cité par Müller, *Symbolik*, p. 72.

3. *Concilium Tridentinum*, sessio VI, caput IX. — Mansi XXXIII, p. 36.

4. En lui envoyant son traité : *De operibus electionis et reprobationis*, Martinus Cellarius, ancien anabaptiste, plus tard professeur de théologie à Bâle, sous le nom de Borrhäus, lui écrit, le 31 août 1527 : « Toi qui le premier, je crois (*primus, quod sciam*), à cette époque de la Réformation, ne t'es pas contenté de toucher seulement en passant la grâce de la prédestination, tu peux juger de mon œuvre. » H. Zwinglii *Opera* VIII (X), p. 87.

5. *Ibid.*, IV (V), p. 81, n. 1. — 6. *Ibid.*, IV (V), p. 111, et ss. — 7. Zwingle à Fridolinus Fontejus, 25 janvier 1527. *Ibid.*, VIII (X), p. 21. — 8. Luther parle de la prédestination dès 1517, dès 1518 (dans ses thèses d'Heidelberg). Voir Schweizer, *Centraldogmen*, I, p. 60. — 9. « Nullum agnosco meum justum librum, nisi forte de servo arbitrio et catechismum, 9 juillet 1537. » Luthers Briefe, *De Wette*, V, p. 70.

C'est dans cet ouvrage qu'il écrit : « L'homme est complètement passif (*mere se passive habet*); il ne fait rien (*nec facit quippiam*); il est fait tout entier (*sed fit totus*), » etc.

5. Au lieu de répéter ce qui est si connu, il vaut mieux remarquer que Mélanchthon, à l'époque où il était complètement soumis à l'influence de Luther, poussait le prédestinatianisme à l'extrême. La prédestination, « il ne la discute pas ; car elle est pour lui la doctrine cardinale de la théologie, renouvelée par les Réformateurs, l'article fondamental de la foi chrétienne authentique [1]. »

Il s'exprime ainsi : « Je n'ai pas tardé à pénétrer l'esprit des enfants de cette vérité que tout arrive, non selon les plans et les efforts des hommes, mais selon la volonté de Dieu [2]. » — « Il importe beaucoup de croire que tout est fait par Dieu.... Les Ecritures enseignent que tout arrive nécessairement.... [3] »

C'est en 1535, qu'effrayé par l'objection : la prédestination fait Dieu auteur du mal, Mélanchthon commença à exposer les modifications de ses idées. Il aboutit, en 1559, au synergisme, dont voici la formule : « Trois causes concourent dans l'accomplissement d'une bonne action : la parole de Dieu, le Saint-Esprit et la volonté humaine, donnant son assentiment et ne résistant pas à la parole de Dieu, car elle pourrait la repousser [4]. » — Ce synergisme constitue la première défection parmi les Réformateurs. Il eut d'abord peu de succès, et les luthériens stricts l'attaquèrent violemment. — La formule de Concorde (1576, art. 11) rapporta la prédestination au salut seulement, pas à la réprobation [5].

6. Bucer enfin, — le dernier des prédécesseurs de Calvin, dont nous voulions parler, — ne prêcha pas la prédestination avec moins de spontanéité, peut-on dire, que Zwingle et Luther.

L'exposition systématique de Zwingle est de 1526. Le *De servo arbitrio* de Luther est de 1525 [6]. Un an avant, 1524, paraissait le *Grund und Ursache* de Bucer, où la prédestination était affirmée comme une vérité vulgaire, comme un axiome incontesté [7].

Bucer enseigne la double prédestination dans toute sa rigueur. Le Christ n'est mort que pour les élus ; le Saint-Esprit n'est envoyé qu'aux élus. N'est-ce pas un fait d'expérience et de consentement universel ? « Ce sera une vérité incontestée (*indubitata*) que Dieu en a rejeté quelques-uns, et ceux-là il les endurcit : fait qui d'ailleurs est attesté chaque jour par l'expérience [8]. »

Du reste, nous trouvons chez Bucer toutes les idées à nous déjà connues. Dieu est juste ; le péché reste le péché ; c'est un mystère ici-bas (*in hoc sæculo*); quand le mystère nous sera révélé, nous reconnaîtrons la justice de Dieu [9].... Il

1. Alph. Evard, *Etude sur les variations du dogme de la prédestination et du libre-arbitre dans la Théologie de Mélanchthon* (thèse, Paris, 1901), p. 2. — 2. *Philippi Melanthonis Opera* XXI, p. 89. — 3. *Ibid.* p. 89. — 4. *Ibid.* p. 658. — 5. Voir Warfield, *The Presb. a. Ref. Review*, 1891, p. 51. — 6. A. Lang, *Der Evangelien Kommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie*, 1900, p. 158. — 7. *Ibid.*, p. 165, 166, 168. — 8. *Ibid.*, p. 161. — 9. *Ibid.*, p. 162.

ne faut pas être oisif, mais redoubler d'activité. Les bonnes œuvres sont « la preuve certaine de l'adoption divine; » le signe de l'élection, c'est une vie sainte (*sancta vita*)[1].

Chez Bucer cette doctrine est, avant tout, une doctrine de pratique. Les mots *élus* et *réprouvés* semblent être synonymes de *pieux* et *méchants*. — Et l'essentiel est, pour lui, l'expérience du choix éternel de la grâce, c'est-à-dire la conversion. Le reste suit. Il résume la vie chrétienne dans cet ordre: « Efforcez-vous d'être certains de votre élection[2]. »

Or nous savons la grande admiration de Calvin pour Bucer, du reste le seul des Réformateurs dans l'intimité personnelle duquel il ait vécu un temps assez long. Il dit : « Principalement, j'ay voulu suyvre Bucer, homme de saincte mémoire,... aussi m'a-il grandement soulagé par son industrie et diligence[3]. » — A Bucer lui-même il avait écrit : « Le Seigneur m'en est témoin, tout mon cœur, toutes mes entrailles se déchirent toutes les fois que je ne suis pas d'accord avec des hommes pieux, avec toi particulièrement,... vers lequel je ne puis pas ne pas lever les yeux (*colere ac etiam respicere*)[4]. »

Il est donc tout naturel que la doctrine de Calvin, et, par Calvin, la doctrine et la piété de tout le calvinisme aient porté l'empreinte spéciale de la doctrine et de la piété de Bucer, notamment sur trois points, d'après M. Lang : d'abord, grande parenté avec le piétisme (puritanisme, indépendantisme, méthodisme); ensuite, insistance à prêcher la conversion, et caractère moral de la vie nouvelle dans tous les domaines de la sanctification; enfin, distinction tranchée entre convertis et inconvertis, ou, comme disait Bucer, entre les élus et les réprouvés[5].

II

1. La prédestination n'est donc à aucun degré un dogme exclusivement calviniste, c'est le dogme par excellence de la Réformation.

Les formules de « principe matériel » et de « principe formel » datent seulement du dix-neuvième siècle. « Si l'on veut parler du dogme central du protestantisme primitif, on ne peut historiquement penser qu'à la prédestination[6]. » — « La seule doctrine, dit Warfield, qui, dès le début, a été commune à tous les Réformateurs, et qui réellement a constitué le principe générateur du protes-

1. A. Lang, *Der Evangelien Kommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie*, 1900, p. 175 et n. 2. — 2. *Ibid.*, p. 159, 195.

3. *Opera* XLV, p. 4. *Commentaires sur la concordance ou Harmonie des trois évangélistes*, Argument, p. XIX. — Voir pour le *Commentaire* de Bucer sur l'épitre aux Romains, *Opera* X[b], p. 404.

4. 12 janvier 1538. *Opera* X[b], p. 143. — Voir Calvin à Bullinger, 12 mars 1540, *Opera* XI, p. 29.

5. Lang, p. 205. — « La théologie juste milieu (*Vermittlungstheologie*) de Bucer, est entrée presque toute entière dans la théologie de Calvin.... Non seulement la conception morale de l'œuvre de la Réformation, mais encore un certain nombre de doctrines importantes, comme celle des sacrements, celle de la sainte cène en particulier, celle de la prédestination, l'idée de la foi trahissent clairement cette source, Strasbourg et les écrits de Bucer. » R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, 1898, p. 380 et ss. — Cité et approuvé par Lang, p. 7. — 6. Müller, *Symbolik*, p. 75, et 74, n. 18.

tantisme, ce fut la prédestination [1]. » — « Voilà, dit Schweizer, jusqu'à quel point est fausse l'opinion courante que Calvin a, le premier, inventé (*aufgestellt*) ces dures doctrines. Il n'enseigne pas une petite proposition qui ne soit déjà le bien commun de toute la Réformation [2]. » — Et Schweizer cite Baur, montrant que les hommes, chez lesquels le principe de la Réformation a « trouvé sa plus pure expression, » se sont « prononcés avec décision contre la doctrine de la liberté [3]. »

2. N'y a-t-il aucune différence entre Zwingle et Calvin ? — Calvin a regretté les exagérations de Zwingle. « Le petit livre de Zwingle (sur *la Providence*), écrit-il à Bullinger, pour parler familièrement entre nous, est rempli (*refertus*) de si durs paradoxes, qu'il est bien éloigné de la modération dans laquelle je me suis tenu [4]. » Calvin est plus biblique que Zwingle, moins philosophique et spéculatif : Calvin, dit Dieltey, a « cassé tous les fils philosophiques, » qui chez Zwingle pouvaient conduire à une explication du dogme. Il aboutit au mystère. — « Il se sépare du déterminisme philosophique de Zwingle [5]. » — « A la différence de Zwingle, dit M. Scheibe, Bucer et Calvin renoncent à une complète exposition spéculative du problème [6]. » — « Calvin, dit enfin Baur, s'est efforcé d'écarter le scandale d'une affirmation telle que celle de Luther et de Zwingle, d'après laquelle Dieu est l'auteur du péché [7]. »

On voit jusqu'à quel point les autorités les plus diverses et les plus compétentes sont d'accord.

3. Alors n'y a-t-il aucune différence entre Luther et Calvin ? — Beaucoup de luthériens estiment qu'il y a différence.

D'après Ritschl, ce qui intéressait Calvin à la double prédestination, c'est qu'il trouvait cette doctrine dans l'*Epître aux Romains*, et qu'il était décidé à se soumettre aux doctrines bibliques, alors même que telle ou telle doctrine ne parût pas avoir de but pratique [8].

Chez Luther, d'après M. Loofs, la doctrine serait plus religieuse et chez Calvin plus philosophique. Pour Luther, les idées prédestinatiennes seraient seulement des corollaires et des présuppositions (*Korrelata und Voraussetzungen*) de la doctrine de la grâce. Calvin, au contraire, développerait sa doctrine « dogmatiquement » et surtout « parce qu'il trouve cette doctrine dans l'Ecriture [9]. »

Cette erreur est poussée à l'extrême dans l'étrange exposition d'un pasteur luthérien qui dit : La prédestination forme le principe matériel du calvinisme, et la justification, le principe matériel du luthéranisme. Or le principe matériel est le principe décisif. Dès lors, « le système réformé construit la doctrine du salut de haut en bas, et change le sens des doctrines bibliques, qui sont en contradiction

1. Warfield, *The Presb. a. Ref. Review*, 1901, p. 49, n. †. — Voir encore Ph. Schaff, *Creeds of Christendom* I, p. 451. — 2. *Centraldogmen*, I, p. 152. — 3. *Ibid.*, p. 174. — 4. 1552. *Opera* XIV, p. 253. — 5. Dieltey, p. 78, 81. — 6. M. Scheibe, p. 122. — 7. F. Ch. Baur, *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, 1858, p. 314. — 8. A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus in der reformirten Kirche*, I, 1880, p. 134. — 9. Loofs, *Leitfaden der Dogmengeschichte*, 1893, p. 433.

avec lui. Dans cette différence de la tractation (*a priori* ou *a posteriori*) gît la différence fondamentale des deux confessions [1]. »

La réalité est autre. Calvin « se tient éloigné des rudes paradoxes de Luther et de Zwingle et reste dans les limites d'une prudente modération [2]. » Notre Réformateur lui-même, parlant de Luther, a dit : « Il n'y aurait qu'à mitiger la manière de parler, de façon à ce qu'elle n'offensât pas. » — Et, sur ce point, l'exacte vérité est très bien exposée par M. L. Molines : « On aurait tort de penser que la doctrine « a reçu de Calvin son expression la plus violente et a été condensée par lui dans les formules les plus rigides.... Il a eu la sagesse de se mettre en face de la réalité des choses.... Il semble, avant tout, s'être préoccupé d'éviter les excès, et, dans bien des cas, même quand il se trompe, on est obligé de réfléchir pour reconnaître la nature et la source de son erreur [3]. »

Quant à la tendance particulièrement philosophique de la doctrine de Calvin, après les jugements que nous avons déjà cités, après surtout les textes qui permettent à nos lecteurs de se former eux-mêmes leur opinion, nous nous bornons à conclure avec Warfield : « Dans plusieurs milieux, Calvin est traité comme celui qui a réintroduit la spéculation nominaliste dans la pensée protestante. » Il ne saurait y avoir de plus grand malentendu. « Ici, dit Müller, c'est le langage non pas du nominalisme, mais de la foi [4]. »

4. Mais tout cela est une explication insuffisante. Calvin a pris chez les Réformateurs la doctrine même de la Réformation, celle qu'il trouvait chez Augustin et chez saint Paul, et il l'a faite sienne, en lui donnant une tendance pratique, en faisant d'elle une doctrine d'énergie.

Même, ici, il pouvait suivre les indications de Zwingle : « Dieu, qui est une force, ne veut pas supporter que quelqu'un, dont il a attiré le cœur à lui, soit inactif.... Seuls les fidèles savent jusqu'à quel point Christ n'accorde aux siens aucun repos, et jusqu'à quel point ils sont gais et joyeux dans le travail. » — « Ce n'est pas la tâche d'un chrétien de prononcer de grandes paroles sur les doctrines (*de dogmatis magnifice loqui*), mais d'accomplir sans cesse, avec Dieu, des choses grandes et difficiles [5] (*ardua semper ac magna facere*). »

La tendance si pratique de Bucer vint encore pousser Calvin dans cette voie. De plus en plus pratique, moins paradoxale, plus intimement liée aux autres doctrines, la doctrine de la prédestination pénétra plus profondément dans les consciences et marqua de son sceau la vie calviniste [6].

Enfin, il faut insister sur ce point que chez Calvin, comme chez Zwingle, la doctrine de la prédestination vise avec clarté et précision la vie présente. Si Luther ne pense qu'à la prédestination à la vie éternelle, le sentiment réformé ajoute que le but suprême ne peut être atteint sans l'emploi des moyens ter-

1. Geo. I. Fritschel, ev. luth. Pastor, *Die Schriftlehre von der Gnadenwahl*, 1906, p. 124. — 2. Schweizer, I. *Centraldogmen*, p. 152. — 3. L. Molines, *Revue de théologie*, 1er mai 1892, p. 407. — 4. Warfield *The Presb. a. Ref. Review*, 1901, p. 50 n. — Voir Muller, *Symbolik*, p. 381, n. 30. — 5. *Quo pacto adolescentes formandi, præceptiones pauculæ*. *Opera* IV, p. 152, 158. — 6. Von Muller *Symbolik*, p. 479.

restres, l'obéissance et l'ordre. Ainsi la doctrine s'unit plus intimement à la vie pratique que cela ne pouvait être le cas dans le luthéranisme [1].

Ainsi la prédestination devient pour le réformé la source d'une énergie qui tend à l'éternité, mais qui commence par remplir l'Eglise et le monde, l'Eglise, société des élus, le monde, où les élus doivent établir le royaume de Dieu. Les élus, monades incompressibles, constituent le corps mystique de l'Eglise et l'âme vivante de la société humaine. Toute la dogmatique de Calvin aboutit comme conclusion à la prédestination. Mais de cette prédestination part toute l'ecclésiologie et puis toute la doctrine sur la société civile et le gouvernement des peuples. — « Ainsi se produit dans l'individu le sentiment moral de la force, le sentiment le plus puissant que nous ayons rencontré dans toute l'histoire du monde jusque-là [2]. »

III

Les derniers mots des pages précédentes peuvent servir d'introduction à celles-ci. La prédestination a été le lien entre la théologie, l'éthique et la sociologie du calvinisme. La théologie réformée a enfanté une civilisation réformée.

1. En nous tenant aussi près des textes cités que possible, nous constatons, semble-t-il, que la *prédestination* est une formule dogmatique, la formule de l'idée de la *souveraineté de Dieu :* celle-ci ouvre le système, celle-là le ferme. Tout le système va de Dieu à Dieu. Tout le système va du principe à sa formule, est compris entre le principe et sa formule. Et si, d'un côté, toute formule est accessoire, comparée au principe, de l'autre côté, la formule calviniste, plus ou moins inadéquate et imparfaite, révèle admirablement le fond même du principe et comme l'âme de l'âme calviniste. Honneur de Dieu, donc pas de mérite humain, et, par contre, certitude du salut; ou : certitude du salut, et, par contre, pas de mérite humain, donc honneur de Dieu !

Alors se pose, toujours de nouveau, le problème soulevé depuis qu'il est question de prédestination, et qui va nous permettre de résumer la plupart des considérations que nous avons été amené à présenter. Le voici : Le dogme de la prédestination est une des formes du dogme du serf-arbitre. Comment ce dogme de la prédestination peut-il, non pas coïncider, s'accorder avec un essor particulier de la moralité, mais comment le dogme de la prédestination est-il capable de produire une moralité supérieure, dans l'individu et dans la société ?

Il est vrai que beaucoup de théologiens ont protesté au nom de la moralité contre le dogme de la prédestination. Aux diverses attaques déjà citées entre

1. Voir Müller, *Symbolik*, p. 484. — 2. Dieltey, p. 73. — Bess conclut : « Cette foi a montré qu'elle possédait une force morale incomparable. Le reproche que la doctrine de la prédestination supprime la moralité et conduit à un morne fatalisme, déprimant toute énergie, a été brillamment réfuté par la pratique. Aucune Eglise n'a produit une pareille foule de héros et dans aucune la religion n'a été unie à l'action morale d'un lien si étroit. » Voir Bernhard Bess, *Johannes Calvin*, dans *Unsere Erzieher*, p. 75, 76.

cent, entre mille autres, j'en cite encore, vraiment au hasard, deux ou trois, que j'ai sous la main et qui sont empruntées à des auteurs protestants : « Son système théologique est le plus affreux qui soit jamais sorti d'une tête humaine. Le délire n'a jamais rien enfanté de plus atroce [1]. » — « En adoptant les doctrines de Calvin, je ne m'étonnerais pas qu'il arrivât à quelques-uns de devenir fous. Une telle doctrine me paraît véritablement épouvantable [2]. » — « Supprimer le libre-arbitre, c'est supprimer le péché ; supprimer le péché, c'est supprimer le jugement de Dieu ; c'est ouvrir dans l'Eglise chrétienne la porte à tous les excès de l'immoralité [3]. »

Toutefois, ces attaques ne sauraient plus faire illusion. Il est aujourd'hui impossible de le contester : ce sont les penseurs et les peuples qui ont professé des idées prédestinatiennes, qui ont marché à la tête de la moralité sociale. Et comme, si l'on peut admettre des inconséquences momentanément pour quelques individus, on ne peut admettre pareilles inconséquences pour des sociétés entières pendant des siècles, le problème vrai est bien celui-ci : Comment le dogme de la prédestination a-t-il été capable de produire une moralité supérieure dans la société ?

Calvin a répondu du point de vue théologique. Il nous faut répondre du point de vue historique et social ; et voir comment le calvinisme théologique, ramassé dans la formule de son dogme prédestinatien, s'est élancé dans le monde avec une force prodigieuse, comme la source, captée dans un bassin solidement barré, s'élance avec un élan redoublé dans les canaux et porte l'eau dans tous les champs de la vaste plaine humaine.

2. Et d'abord il faut commencer par le commencement : pour nos pères du seizième siècle, quel était le sens du mot prédestination ?

Il y a, en effet, souvent, très souvent, une différence entre le sens qu'un mot avait pour les hommes d'autrefois et celui qu'il a pour les hommes d'aujourd'hui, pour les hommes d'action qui ont vécu le mot et pour les hommes de critique qui l'analysent. De là des malentendus fort nombreux, des jugements sans vérité ni justice, et parfois ridicules, malgré leur apparence scientifique.

Il en est des mots comme des fleurs. Mettez la fleur, déposée depuis des années dans l'herbier, sous les yeux d'un homme qui ne l'a jamais vue vivante, cet homme ne saura comprendre le ravissement que cette fleur a pu exciter, dans un autre sol, sous un autre ciel, avec toutes ses couleurs. De même : quel rapport y a-t-il souvent entre le mot desséché et étiqueté dans l'herbier appelé histoire des dogmes, et le mot résumant, incarnant la vie, les passions d'une génération d'hommes ? Le mot est inséparable du cerveau, du cœur, de la vie de pensée et d'action qui a animé ceux qui le prononçaient et ceux qui l'entendaient.

1. Pouzait, *Réfutation du méthodisme*, p. 3-6 et ss. — 2. Martin, *Conférences sur la sanctification*, p. 201, 203. — Ces deux textes sont cités par un auteur catholique : Frédéric Fragevays, *Genève ancienne et moderne*, 1864, p. 30, n. 2. — 3. J'emprunte ces lignes à une de ces thèses de théologie que je cite quelquefois, parce que, — valeur propre à part, — elles sont représentatives pour certains moments et certains milieux. — A. Savary, *La prédestination chez Calvin*, 1901, p. 38, 39, 8, 9.

Et ce qui est vrai de presque tous les mots, l'est particulièrement du mot prédestination. Aucune fleur de nos herbiers dogmatiques n'est plus fanée, ridée, noircie. Quel aspect avait-elle au seizième siècle ?

Un fait typique, — type de milliers d'autres, — va nous fixer. Luther, encore moine, alla à Heidelberg, et là, dans une conférence, soutint les idées les plus outrées sur le serf-arbitre. Dans son auditoire, un jeune moine, un jeune homme tressaillit de joie, d'enthousiasme, comme à l'annonce d'une révolution libératrice. C'était Bucer !

Aujourd'hui, quel jeune homme, avide d'affranchissement, frémirait d'espérance aux mots de serf-arbitre et de prédestination ? Or ce n'est pas la nature humaine qui a changé. Donc c'est le sens du mot.

3. Rappelons-nous notre théorie sur l'histoire des dogmes : c'est le cas de l'appliquer. Le dogme a tout d'abord une portée négative. Il nie une erreur.

Le dogme de la prédestination niait les autorités humaines sous lesquelles ployaient en gémissant les consciences chrétiennes : rites, hiérarchies, satisfactions innombrables, etc. En face du décret éternel, qu'importe un rite de plus ou de moins ? Qu'importe une hiérarchie sacerdotale ? Les intermédiaires, les jougs se brisent, et font place aux droits du fidèle, qui surgissent, à la société des élus, à l'élu en face de Dieu. *Servire Deo*, *vera libertas*, a déjà dit saint Augustin.

Et alors, à la lettre, si nous voulons nous représenter l'impression produite par la doctrine de la prédestination, il nous faut penser à l'impression produite, au dix-huitième siècle, par la Révolution démolissant la Bastille. Quelle libération !

4. Puis, l'époque était terrible, l'époque des persécutions, des gibets, des bûchers. Tout un peuple, dans l'horreur des temps, luttait pour son salut. — Et la doctrine de la prédestination apportait sa certitude, une certitude surhumaine. Elu de toute Eternité pour toute l'Eternité. Le fidèle est dans la main de Dieu. De cette main qui le ravira ? « Quand nous cognoissons que Dieu nous a appelez à soy, dit Calvin, suyvant ceste élection qui est immuable, par cela nous sommes tant mieux certifiez de nostre salut, comme Jésus-Christ le déclare, que nul ne luy ravira ce qui luy a esté donné du Père[1]. » — Aux cinq martyrs de Lyon, il écrit : « Vous savez qu'en partant de ce monde nous n'allons à l'advanture : non seulement pour la certitude, que vous avez, qu'il y a une vie céleste, mais aussi pour ce qu'estans asseurez de l'adoption gratuite de nostre Dieu vous y allez comme à vostre héritage[2]. » — Et cette idée du théologien et du pasteur était l'idée du fidèle obscur.

Voici une de ces lettres : « Celui qui abandonne ce seul point doit nécessairement perdre complètement l'espoir certain, sans hésitation (*certa et indubitata spes*) de son salut. Car si les fidèles ne sont pas fermement attachés à cette

1. *Sermons sur la première épître à Timothée. Opera* LIII, p. 153. — 2. Décembre 1552. *Opera* XIV, p. 424.

arche sainte (*sacræ hujus anchoræ certo innixi fuerint*), à savoir que Dieu les a élus de toute éternité à cause de Christ, jamais ils ne résisteront au milieu des flots et des attaques de Satan et du monde. Jamais ils ne pourraient se réfugier dans un port vraiment sûr. Ils seraient flottants; ils douteraient si Dieu vraiment a pris soin d'eux, et les accompagne de son amour paternel[1]. »

Comment s'étonner que, du fond de son cachot, tel martyr, apprenant que la doctrine de la prédestination était attaquée à Genève, ait poussé un cri d'alarme, d'effroi? — La prédestination, c'était la certitude dans la paix, dans la joie! Joie, joie! Pleurs de joie!

5. Et enfin, et surtout, la prédestination, c'est Dieu, Dieu partout, Dieu en tous, Dieu qui est Dieu, absolument.

Ici, à la place des théologiens suspects, je laisse parler un moraliste comme M. Faguet analysant, émerveillé, l'*Institution* :

« L'invention du christianisme, c'est l'infini.... Au point de vue philosophique, il a apporté cette idée-là. Elle était absolument étrangère à l'antiquité.... Le protestantisme a été une explosion de l'idée d'infini.... Quant à être une renaissance de l'idée d'infini, cela est certain. Voyez, pour vous en convaincre, que sur bien des points essentiels, les premiers protestants ne sont pas d'accord, sur la présence réelle... sur le péché originel.... Mais sur la justification par les œuvres et sur le libre-arbitre, ils disent tous la même chose; ils sont tous résolument négatifs. Cela signifie qu'ils comprennent que Dieu est tout et que l'homme n'est rien, et qu'ils poussent cette idée jusqu'à ses dernières conséquences avec une vaillance que l'homme ne met pas d'ordinaire à se dépouiller.... Faire une part à Dieu..., c'est une idée de païen[2]. » — « Voilà les idées sur lesquelles les protestants étaient d'accord. Ils étaient d'accord sur les idées religieuses et morales dérivant de la notion d'infini, comprise et sentie comme jamais elle n'avait été comprise ni surtout sentie encore : ce sont ces idées qu'avec sa logique, et avec sa passion dans la logique, Calvin a poussées jusqu'à la dernière rigueur possible, jusqu'à une rigueur comme implacable[3]. » — « Il n'y a pas deux principes. Il n'y a pas deux puissances. Il n'y a que le tout-puissant : il n'y a que Dieu. Il n'y a que Dieu. Le diable n'est pas libre. L'homme non plus; s'il était libre, il y aurait encore deux puissances, et le manichéisme renaîtrait[4].... Et le manichéisme, peu s'en faut que ce ne soit pas le catholicisme tout entier[5]. » — « La prédestination est le point d'arrivée nécessaire du calvinisme, c'est-à-dire de la notion d'infini comprise avec emportement et embrassée avec ivresse[6]. »

6. Alors comment ne pas se rappeler le mot de Renan : Calvin a été le plus grand chrétien de son temps? Et si Calvin a été le plus grand chrétien, comment

1. Prevotius à Gualtherus. — *Opera* XIV, p. 436. — Les éditeurs, p. 435, n. 2, croient devoir écrire : « Tu as ici un vrai trou calviniste (*purum puteum calvinistum*) prêt à avaler même des chameaux. » — Peut-être avons-nous ici un exemple typique de la différence du sens des mots pour les fidèles du seizième siècle et pour les théologiens du dix-neuvième. — 2. Emile Faguet, *Seizième siècle*, 1894, p. 152-154. — 3. *Ibid.*, p. 155. — 4. *Ibid.*, p. 155, 156. — 5. *Ibid.*, ss. — 6. *Ibid.*, p. 164.

s'étonner de l'influence sociale exercée par la religion ramenée à son état le plus chrétien ?

« Dans sa théorie de la grâce, a dit Kuyper, il est possible que Calvin n'ait fait guère autre chose que copier saint Augustin. Mais, — à un point de vue, — il fut bien supérieur à Augustin. Il rendit le principe de la souveraineté divine actif dans l'Eglise, et par l'Eglise, dans la vie des Etats et des nations [1]. »

C'est bien, en effet, la théologie calviniste qui a produit la civilisation calviniste. « Prise au sens large, dit M. W. Alexander, la théologie dogmatique a été le plus puissant élément de notre civilisation. Elle a enseigné aux hommes des idées nouvelles et plus pures sur Dieu, sur l'homme et sur leurs relations réciproques. »

Mais l'enseignement théologique, même chez les chrétiens, n'est pas identique. Il y a plusieurs dogmatiques. Laquelle est la plus favorable à la civilisation ? Les faits répondent : « La plus haute civilisation du monde se rencontre aujourd'hui dans les pays où cet enseignement existe sous sa forme la plus pure, la plus scripturaire.

« La vie semi-pélagienne ou arminienne [par opposition à la vie augustinienne ou calviniste], capable d'atteindre un degré vraiment élevé de civilisation, semble incapable pourtant d'atteindre le plus haut degré. Elle est moins favorable à la liberté. L'histoire est là pour montrer qu'elle s'allie naturellement au clergé et à la monarchie. L'Eglise papale, qui a mis Augustin au nombre de ses saints, a adopté en très grande partie le semi-arianisme ou l'arminianisme. L'Eglise anglicane, réformée dans son *Credo*, a un clergé arminien. Dans l'Eglise méthodiste, la théologie arminienne a marché naturellement la main dans la main avec une administration épiscopale. En Allemagne, l'Eglise luthérienne a toujours été césaropapiste. »

Or, d'où vient cette supériorité politique du calvinisme ? de son dogme de la souveraineté de Dieu et de son dogme de la prédestination.

« Ces doctrines enseignent aux hommes à craindre Dieu et à ne craindre aucun homme. Tous les hommes, princes, nobles, paysans, sont égaux dans leur culpabilité devant Dieu. Aucun ne possède un mérite quelconque. Voilà le républicanisme ecclésiastique, qui ne connaît aucun chef de droit divin, mais seulement des délégués, des ministres élus pour une charge par la communauté tout entière. Et naturellement le républicanisme ecclésiastique engendre le républicanisme politique. Quand les hommes ont appris, dans les questions ecclésiastiques, à se gouverner eux-mêmes, et par des représentants élus, ils ne sont pas longtemps sans réclamer un gouvernement représentatif, et le roi Jacques n'avait pas tort de s'écrier que le système presbytérien et la monarchie [absolue : il ne pensait qu'à celle-là] allaient ensemble comme Dieu et le diable [2]. »

1. A. Kuyper, *Calvinism and confessional revision*, dans *The Presb. a. Ref. Review*, 1891, p. 377.

2. William Alexander, *Dogmatic Theology and Civilisation*, dans *The Presbyterian and Reformed Review*, janvier 1897, p. 39, 41, 42. — Ce sont les mêmes idées qu'affirme, avec une éloquence spéciale,

7. Et après le théologien américain, je citerai le philosophe allemand, esprit très libre, qui met Zwingle (au point de vue philosophique) au-dessus de Calvin, qui est plein de sympathie pour l'école de Ritschl. Dieltey s'en sépare ici cependant et écrit :

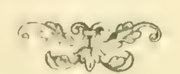
« Dans l'école théologique actuellement régnante [celle de Ritschl], on a essayé de montrer l'accord général de la religiosité réformée et luthérienne, en ce qui concerne le dogme principal de l'époque de la Réformation, la doctrine de la justification et de la réconciliation. Au fond, Luther aurait ainsi déterminé toute la religiosité de cette époque. Zwingle et Calvin sont exclus de l'histoire du dogme. Ce en quoi Zwingle s'écarte de Luther est renvoyé à l'histoire de la théologie, et Calvin est considéré comme un « épigone de Luther ». D'après mon exposition, et malgré le très grand respect que j'ai pour les services extraordinaires rendus par cette école, j'arrive à un résultat sensiblement différent. Les Eglises réformées ont fait preuve d'une énergie propre, d'une action qui dépassent celles des Luthériens en ce qui concerne le maintien du Protestantisme. Or cela, elles ne l'ont pu que grâce à une nouvelle forme de la religiosité chrétienne, laquelle en effet se montre partout avec une physionomie et des traits bien accentués. Cette religiosité s'exprime dans des dogmes et dans une liaison de ces dogmes entre eux, et diffère de toutes les grandes conceptions dogmatiques précédentes ou contemporaines. Oui! on peut dire que la religiosité réformée a montré une plus grande force pour former des dogmes que la religiosité luthérienne. Le dogme de la Providence (*allwirken*) de Dieu, de la double prédestination et de l'élection gratuite est l'expression aussi précise, aussi claire, d'une religiosité particulière et nouvelle, que n'importe quel dogme, depuis la fondation de l'ancienne Eglise catholique. Cette religiosité réformée a été, précisément à l'époque où les nationalités reçurent en Europe leur forme solide, d'une importance incommensurable pour la formation du caractère de ces nationalités. Elle donna à la Suisse, dans la mesure où elle la pénétra, le caractère solide, loyal, sérieux de sa piété, de ses mœurs ; ce qui a surtout rendu possible le maintien de sa libre constitution. — Elle réunit les sept provinces du Nord des Pays-Bas en un corps politique et religieux, qui prit et garda la direction de la lutte pour le nouveau christianisme, pour la liberté politique, pour les progrès de la science, jusqu'au moment où, à la suite de profonds changements politiques et économiques, et dans de nouvelles conditions

non pas un théologien, mais un homme d'Etat, qui a été ambassadeur dans les diverses cours de l'Europe : Bancroft, l'illustre auteur de l'histoire de l'Amérique. Il faut le citer textuellement : « L'affirmation fondamentale du calvinisme, c'est la suprématie de Dieu,... » Il en arrive à appeler Calvin le « guide des Républiques », tout spécialement parce que le calvinisme se résume en la prédestination. « Le caractère politique du calvinisme, dit-il, que, d'un commun accord et par un instinct sûr, les monarques d'aujourd'hui craignent comme un républicanisme, est exprimé en un seul mot : prédestination. Si une fière aristocratie veut remonter, à travers les générations, jusqu'à quelque ancêtre de haute naissance, le réformé républicain, avec un orgueil plus sublime, pénètre jusque dans le monde invisible, et dans le livre même de vie trouve l'attestation de sa noblesse incomparable, décrétée de toute éternité par le roi des rois. » Voir *History of the United States*, II, p. 457 ; I, p. 181, 608, 609.

commerciales, cette direction fut transportée et confiée à l'Angleterre à la fin du dix-septième siècle par l'héroïsme de la maison d'Orange avec Guillaume III. Elle remplit l'Ecosse de cet esprit, bien un, de cette piété libre, profondément sérieuse, et même subtile, mais qui en même temps se manifestait dans une puissante vie des communautés, et faisait du pays la citadelle de la liberté ecclésiastique et le siège de la spéculation sérieuse au sein de la Grande-Bretagne. Et elle donna, dans plusieurs pays allemands, à la religiosité son empreinte douce et libre. Oui, même là où la religiosité réformée ne se maintint que dans une minorité, ou bien pénétra comme simple élément dans la vie religieuse du pays, elle se manifesta comme un ferment d'une force toute particulière, originale. Les huguenots français combattirent, dans une histoire pleine de sang et de sacrifices, alliés avec la liberté des Ordres, et avec l'esprit humaniste, pour obtenir leur reconnaissance de l'Etat; ils furent repoussés par la violence. Le besoin de vie de la monarchie sacrifia l'esprit de religiosité et de recherche personnelle à l'unité de l'Etat. Mais la conséquence fut pour cette monarchie la puissance extérieure et la faiblesse intérieure.... Pour la religiosité anglaise, l'esprit réformé devint un élément important; il s'attesta en Amérique, en Hongrie et dans la dispersion. Cette religiosité réformée communiqua à la piété protestante l'énergie la plus active; elle fournit à Calvin, aux Orange, aux Cromwell un horizon mondial pour leurs combinaisons politico-religieuses. Son principe de la liberté des communautés devint un agent puissant de la liberté politique. Son union avec l'humanisme enfanta et provoqua le grand mouvement philosophique du seizième et du dix-septième siècle.... Elle prépara un terrain libre pour la pensée philosophique dans les Pays-Bas et ensuite en Angleterre.... En mettant l'homme en relation avec la Providence (*allwirken*) de Dieu, en gagnant ainsi pour l'homme une force inamissible, la religiosité réformée l'élevait au-dessus de tout le cours extérieur du monde et faisait de lui l'unité de force la plus compacte (*die geschlossenste Kraffteinheit*) que l'histoire ait jamais connue. A cette histoire elle donna, dans le but fixé par l'Ecriture à la piété chrétienne, le but le plus haut de l'activité; elle l'inséra dans l'organisation de l'armée de l'Eglise invisiblement visible. Il n'y a jamais eu de piété qui ait formé un bloc aussi compact [1]. »

Nous passons de la pensée religieuse proprement dite à la pensée ecclésiastique et politique. Ce sera, s'il plaît à Dieu, l'objet de notre prochain volume.

1. Wilhelm Dieltey. *Die Glaubenslehre der Reformatoren*, aufgefasst in ihrem entwickelungsgeschichtlichen Zusammenhang. — *Preussische Jahrbücher*, LXXV, 1894, p. 83-86.



APPENDICE

Le Jubilé de 1909 et la théologie de Calvin.

AR une bonne fortune, dont je ne saurais m'estimer trop heureux, ce volume, destiné aux fêtes du Jubilé, n'a pu paraître à la date prévue. Et jamais retard involontaire ne fut plus profitable. Il me permet d'utiliser, sinon dans le texte, rédigé et à moitié imprimé depuis des mois, du moins dans cet appendice, les travaux que le Jubilé lui-même a provoqués. Or ces travaux sont nombreux, et, beaucoup, des plus remarquables. Dus, la plupart, à des professeurs, à des spécialistes éminents, qui appartiennent à toutes les tendances théologiques, ils marquent un « moment » dans l'histoire calvinienne. Voilà ce que l'on a pensé de Jean Calvin, l'an 1909, en Europe et en Amérique.

Laissant de côté, pour le moment, les études surtout biographiques, et nous bornant aux études proprement théologiques, nous allons pouvoir faire comme la contre-épreuve de notre propre étude, tantôt constatant un accord significatif (c'est le cas le plus commun), tantôt discutant, sommairement, un désaccord, tantôt comblant une lacune par une addition plus ou moins importante, de toutes les façons profitant de ces indications pour prendre plus complète possession de notre propre pensée, pour la reviser, et pour la mettre, autant qu'il nous est possible, « au point ». Si nous ne nous trompons, cet appendice sera ainsi un des plus importants chapitres de notre ouvrage.

I

Le théologien.

L'ancienne légende sur le théologien sans cœur ni entrailles avait trouvé son expression pittoresque chez un auteur anglais : « Robert G. Ingersoll prenait plaisir à dire qu'il était arrivé à croire à un enfer, dans lequel un seul homme aurait à souffrir, Jean Calvin [1]. » — Un professeur américain rappelle que Wesley avait parlé du calvinisme « avec un langage profane », que le doyen Farrar l'avait « caricaturé », que Fairbairn, d'Oxford, l'avait « dénaturé », tandis que le Dr Mac Kintosch, de Manchester, il n'y a pas longtemps, a eu l'audace de parler « de la haine odieuse, éternelle, il a presque dit de l'infamie éternelle du calvinisme, parce que celui-ci insiste sur le fait que Dieu est tout-puissant [2]. »

1. Cité par le Rev. J. Ross Stevenson : « Calvin's influence on civic and social life, » dans *The Auburn Seminary Record*, juillet 1909, p. 167. — 2. Rev. G. Anderson : « Calvinism. Its leading doctrines and practical influences, » dans *The Original Secession Magazine*, juillet-août 1909, p. 297.

Et l'on ne peut pas dire que ces sentiments anti-calvinistes aient complètement disparu. — D'après *la Revue,* M. Gehrard Gran a présenté, en juin, aux lecteurs du périodique *Samtiden* (Christiania) le portrait que voici : « A sa religion manquait l'amour.... Il a complètement manqué d'ironie, d'esprit et d'imagination. Il ne voyait ni la beauté ni la grâce; il avait horreur de l'art. C'était une nature sèche et pauvre [1]. »

Dans la *Christliche Welt,* M. Th. Brieger [2] déclare que les faiblesses de Luther « n'entachent » pas son caractère, et il continue : « Quant à Calvin,... son caractère est horriblement défiguré (*grass entstellt*) par des traits qui nous remplissent d'épouvante et d'horreur (*Schrecken und Grauen*),... qui, il est vrai, sont exigés par son principe, par certains traits anti-évangéliques de son système, mais qui ont leur racine dans son caractère (*Gemütsart*), et ne peuvent être séparés de sa personnalité. » Aussi est-il impossible de ressentir pour Calvin, si peu que ce soit, amour ou vénération (*keine Spur von Liebe, keine Verehrung*), bien que l'on éprouve de « l'admiration » pour « la majesté de son caractère [3]. » — Le pasteur F. W. Brepohl, de Seegefeld, un disciple cependant de Kuyper, dit : « Calvin, sombre (*finster*) et sérieux, le vrai fils de son époque sombre (*düstern*) et cruelle;... Dans les années ultérieures de sa vie, Calvin était toujours sévère et ne pouvait jamais être joyeux. L'ombre sombre (*düstern*) d'une jeunesse manquée [?] s'étend sur toute la vie de cet homme;... Calvin s'élève au-dessus de son œuvre voulant, agissant, puissant, grandiose, mais malheureusement sans manifestation de sentiment (*ohne Gefühlsäusserung*) [4] ».

Après avoir beaucoup insisté sur le caractère rude, violent, même cruel de l'œuvre [5] de Calvin, le professeur Tschackert met en relief le trait suivant de sa théologie : « on a continuellement le sentiment que l'auteur laisse parler non pas son moi, mais la Parole de Dieu. Précisément cette réserve pudique (*keusch*), qui met à l'arrière-plan le travail personnel, pour donner toute la place à la majesté souveraine de la Parole divine, a donné à l'œuvre de Calvin une puissance irrésistible, si bien que pendant des siècles elle a dirigé et dominé le travail théologique des Réformés. »

Cependant la vieille légende calvinophobe est battue en brèche de tous côtés. — Le Rev. H. Collin Minton dit : « Ses fautes et ses faiblesses, comme celles des autres grands hommes, paraissent très grandes parce que lui-même était grand [6]. » — Rendant compte (dans la *Theologische Rundschau,* dirigée par les professeurs Bousset et Heitmüller) d'une série d'ouvrages, parus à l'occasion du Jubilé, M. G. Ficker dit que la traduction des lettres de Calvin en allemand était ce que l'on pouvait faire de mieux pour montrer que « Calvin aussi a été un homme au cœur chaud, digne d'être non seulement estimé et craint, mais *vénéré* (*verehren*). » Il note que ce qui est commun aux divers auteurs ayant étudié Calvin, « c'est la joie de leur travail. » « Je ne sais, dit-il, ce qu'est chacun d'eux, réformé, luthérien ou uni : tous ont trouvé les paroles les plus éloquentes.... Je ne sais à qui, — s'il s'est occupé exactement de lui et l'a étudié en détail, — je ne sais à qui le caractère intime de cet homme serait antipathique [7]. »

1. *La Revue,* 15 septembre 1909, p. 264. — 2. Theodor Brieger : « Calvins Bedeutung für den Protestantismus des sechszenthen Jahrhunderts, » dans *Die christliche Welt,* N° 28, 1909, p. 649-653.

3. Dans leur réponse à Théodore de Bèze, Messieurs expriment leurs profonds regrets de la mort de Calvin, cet homme « auquel Dieu avoit fait tant de grâces *et imprimé si grande majesté.* » *Registre du Conseil,* 8 juin 1564, voir Eugène Choisy, *l'Etat chrétien calviniste à Genève, au temps de Théodore de Bèze,* 1902, p. 9.

4. Fr. W. Brepohl, *Johannes Calvin und seine Bedeutung für unsere heutige Kultur,* 1909, p. 8, 9, 37.

5. Paul Tschackert, professor der Theologie in Göttingen. *Die Entstehung der lutherischen und der reformirten Kirchenlehre, samt ihren innerprotestantischen Gegensätzen,* 1910, p. 393. — Cet ouvrage considérable n'a pas été composé évidemment pour le centenaire de Calvin : mais il n'y a pas de raison pour ne pas en tenir compte.

6. Rev. Henry Collin Minton : *Calvin, the Theologian,* p. 56, dans le volume *Calvin Memorial Addresses,* delivered before the general Assembly of the presbyterian Church in the United States, at Savannah, G. A., mai 1909.

7. G. Ficker : « Zur neuesten Calvinliteratur, » dans la *Theologische Rundschau,* juillet 1909, p. 235-249; 245, 239, 236.

M. le professeur Mirbt observe que « de cet homme s'échappait à flots une vie spirituelle, qui saisissait, avec une puissance immédiate, ceux qui vivaient sous son influence.... L'humour lui était étrangère, comme le besoin de joie et de récréation (*Freude und Erholung*) (?). Et cependant il n'était pas sans cœur [1]. » — M. le professeur Schubert dit : « En face de cette correspondance, on peut aussi peu conserver l'image d'un Calvin sans affection que d'un Calvin roide (*starr*) [2]. » — Le professeur Cornill dit : « C'est comme ami, que Calvin révèle toute la richesse de sa vie intérieure. Il est ici d'une délicatesse, d'une tendresse (*Zartheit und Innigkeit*) que l'on ne cherche pas du tout en lui. Il a eu aussi du cœur et du sentiment (*Gemüth*) [3]. » — Le professeur Barth dit : « Ses lettres nous montrent que sa main de fer était dirigée par un cœur chaud, qui avait besoin d'affection [4]. » — M. le professeur Wernle, dans son introduction à la traduction allemande des lettres de Calvin, expose que Kampschulte et Cornelius lui avaient donné une fâcheuse idée de Calvin : « Quel ne fut pas mon étonnement, ajoute-t-il, lorsque, pour la première fois, je pris en main les lettres de cet homme, et me disposai à suivre sa vie, ses lettres à la main [5]. » — Dans une autre étude, il ajoute : « Cependant, Calvin est aussi un homme avec un cœur chaud, humain, bien que ses ennemis ne voulussent voir en lui que l'avocat inhumain de la loi divine. Dans ses lettres on ne rencontre pas de mot plus fréquent que le mot *humanitas*, vraie humanité [6]. » — Le pasteur Lic. Hadorn dit : « Calvin avait deux faces. Il avait un visage d'airain et une volonté de fer, dès qu'il s'agissait de la chose de Dieu, et, avec cela, un cœur fondant comme la cire, aussi tendre que celui d'une femme, une conscience qui vibrait à l'intuition du péché le plus lilliputien, une âme pleine d'affection et d'intérêt pour ses amis, capable d'abriter en elle les chauds rayons de la joie humaine, et de les réfléchir au dehors, si bien qu'il est impossible de ne pas l'aimer [7]. »

Enfin, M. Rudolf Schwarz [8], qui vient de traduire en allemand et d'éditer deux gros volumes de lettres de Calvin, qui a donc vécu longtemps dans son intimité, écrit : « Quand je le venoye » voir, écrit de Bèze dans sa *Vie latine*, encore qu'il me vist bien volontiers, si est-ce que » sachant les charges que j'avoye, il me donnoit assez à entendre qu'il ne vouloit point que son » particulier m'occupast en façon quelconques tellement qu'en prenant congé de moy, il m'a dit » quelquefois qu'il faisoit conscience de m'occuper tant soit peu, encores qu'il fust resjouy de me » voir [9]. » Dans ces mots de Bèze se trouve ce qu'il y a de plus caractéristique pour l'amitié de

1. D. Carl Mirbt, Professor an der Universität Marburg, *Johannes Calvin*, 1909, p. 12, 17.

2. Hans von Schubert, Professor der Theologie in Heidelberg, *Calvin*, Rede bei der akademischen Calvin-Gedächtnisfeier in der gr. Aula der Universität Heidelberg, am 11 Juli 1909, p. 18.

3. D. Dr Karl Heinrich Cornill, Geheimer Konsistorialrath, ordentlicher Professor der Theologie, weltlicher Vorsitzender des Presbyteriums der Hofkirche zu Breslau, *Zu Johannes Calvins Gedächtniss*, 10 Juli 1909, Rede am 26 Juni 1909, in der Elisabethkirche zu Breslau, bei der Calvinfeier des evangelischen Bundes, p. 15.

4. D. Fritz Barth, Professor der Kirchengeschichte an der Universität Bern, *Calvins Persönlichkeit* und ihre Wirkungen auf das geistige Leben der Neuzeit, 1909, p. 5.

5. Nous nous rappelons le temps où notre critique des œuvres de Kampschulte et de Cornelius était très mal reçue, non seulement par les adversaires de Calvin, mais par certains de ses amis. Et on nous faisait comprendre, en souriant, qu'à contester l'autorité intangible des deux auteurs vieux-catholiques, nous risquions fort de compromettre notre autorité à nous. — On vient de voir ce que dit le professeur Wernle. Nous nous permettons de transcrire ici quelques lignes d'une lettre particulière que nous a adressée M. le professeur Kattenbusch, de Halle : « Chez nous, en Allemagne, Kampschulte, le vieux-catholique, qui était peu disposé naturellement à bien comprendre Calvin, a amené un jugement défavorable à Calvin. Son opinion a passé longtemps pour canonique. » — Encore une légende qui s'en va.

6. Dr Wernle : « Johannes Calvin », dans les *Monatsblätter für den evangelischen Religionsunterricht*, juillet 1909, p. 193-212 ; p. 211.

7. Lic. theol. W. Hadorn, Pfarrer am Münster in Bern, « *Calvins Bedeutung für die Geschichte und das Leben der protestantischen Kirche* », 1909. — Cité d'après la traduction de M. Correvon, pasteur à Francfort, p. 28.

8. Rudolf Schwarz, *Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen*, eine Auswahl von Briefen Calvins in deutscher Übersetzung, 1909, I. — Préface du professeur D. Paul Wernle, p. III.

9. *Opera* XXI, p. 169. — Traduction de 1657, chez P. Chouet, p. 132.

Calvin. Il aimait ses amis, il avait à leur égard les plus délicates attentions, il ne voulait leur causer aucune peine, lui qui ne craignait aucune peine, et malgré cela l'amitié n'est pour lui jamais égoïste. A cause de lui, aucun ami ne doit se dérober à sa tâche; l'amitié ne doit jamais être un obstacle à Dieu et à son règne. Les armes de Calvin ont un cœur, qui est offert à Dieu en sacrifice. Il a, dans sa vie, si bien justifié ces armes, il a tant sacrifié, que des hommes qui n'avaient pas sa grandeur ont cru qu'il n'avait pas un cœur comme les autres hommes [1]. »

II

L'Institution.

Comme dogmaticien, Calvin provoque l'admiration de tous ceux qui l'ont étudié.

Le Rev. O. Dykes dit : « Aucune intelligence ne fut plus digne d'être appelée « impériale » que celle de Calvin [2]. » — Le professeur Eck dit : « L'Université de Genève a existé longtemps avant sa fondation. Elle n'avait eu jusque-là qu'un seul professeur, Jean Calvin, mais lui seul fournissait le travail de toute une Faculté. On peut considérer que la science théologique protestante avait alors un triple domaine, l'Exégèse de la Bible, la Polémique, la Dogmatique. Dans ces trois domaines, Calvin est le maître incontesté à son époque et longtemps après son époque [3]. » — Le professeur Kattenbusch dit : « Calvin a été le dogmaticien le plus important de l'époque de la Réformation et de l'ancien protestantisme. Il a largement joui de cet honneur; et il en jouira de nouveau quand la répugnance actuelle contre tout « dogme », dont on fait un croquemitaine, aura de nouveau disparu [4]. » — Le professeur Schulthess-Rechberg, de Zurich, dit : « Calvin est incontestablement l'esprit systématique le plus remarquable de l'époque de la Réformation, et, jusqu'à Schleiermacher, il n'a pas trouvé de successeur digne de lui. Sans doute, son talent de systématisation est affaire de volonté autant que d'intelligence, c'est le pendant théorique de son talent d'organisation, que Calvin possédait au plus haut degré [5]. » — Le professeur Bavinck dit : « Calvin a été non pas le Platon, ou le saint Augustin, mais l'Aristote et le Thomas d'Aquin des Réformateurs [6]. » — Le professeur Warfield cite un auteur catholique, le chanoine William Bary, qui dit : « Calvin est certainement le plus grand des théologiens, et peut-être, après saint Augustin, celui qui, parmi tous les théologiens occidentaux, a été suivi avec le plus de persistance par ses disciples. » Et le professeur Warfield dit lui-même : « Après trois siècles et demi, il conserve sans conteste la prééminence par ses traités dogmatiques. C'est, a dit Ritschl de l'*Institution*, le chef-d'œuvre de la théologie protestante [7]. » — Le professeur C. Reed dit : « Quant à l'influence et à l'étendue de leur influence, deux théologiens seulement, dans l'histoire de l'Eglise, peuvent être placés à côté de Calvin, saint Augustin et Thomas d'Aquin [8]. »

1. Rudolf Schwarz : « Calvins Freundschaft », six articles, dans la *Reformirte Kirchen-Zeitung*, 1909, p. 133. (Voir p. 91, 97, 106, 114, 123, 130.) — 2. *The Calvin Commemoration Meeting*, Report of the Speeches delivered at Marylebone presbyterian Church, London, on Friday, 7th may, 1909. — The Rev. J. Oswald Dykes, D. D., *Calvinism and How it prepared the Church for Persecution*, p. 26-33; p. 26. — 3. D. Samuel Eck, Professor in Giessen, *Johann Calvin*, Rede bei der Calvin-Feier der Universität Giessen, 1909, p. 18. — 4. Ferdinand Kattenbusch : « Das bedeutendste Moment in Calvins Lehre, » dans *Die christliche Welt*, N° 28, 1909, p. 653-655; p. 653. — 5. Schulthess-Rechberg, « Johannes Calvins Gedankenwelt », Rede zum Gedächtniss Calvins, gehalten am 3 Juli 1909, in der Aula der Universität Zürich, dans les *Zwingliana*, 1909, N° 2, p. 301. — 6. Professor Bavinck, of the Free University, Amsterdam : « The leading Ideas of Calvin's Institutes, » dans *The Calvin Commemoration Meeting*, 1909, London, p. 19. — 7. B. Warfield, D. D., L. L. D., professor of Didactic and Polemic Theology in the Theological Seminary at Princeton, N. J., *John Calvin, the Man and his Work* (reprinted from the *Methodist Quarterly Review*, for october 1909), 1909, p. 198. — 8. Rev. Richard C. Reed, professeur au Columbia Seminary : « Calvin's Contribution to the Reformation, » dans *Calvin Memorial Addresses*, delivered before the general Assembly of the presbyterian Church in the United States at Savannah, 1909, p. 19, 20.

Sur l'*Institution*, M. B. Warfield a publié une étude bibliographique très complète, avec fac-similés du titre et de la première page de la première (1536) et de la dernière (1559) édition, de l'Analyse (*analysis*) anglaise de Colonius (1628), et de la première édition anglaise par Norton (1561)[1]. — A noter les renseignements sur l'usage que l'on a fait de l'*Institution* en divers lieux : « François Junius recommande l'ouvrage à ses étudiants de Leyde et dit qu'il a lui-même consacré deux ans à son étude. Caspar Olévianus, à Heidelberg et Hersborn, mettait l'*Institution* à la base de ses cours, consacrait un an à chacun des quatre livres. En Angleterre, les professeurs d'Oxford et de Cambridge faisaient de même. » — Quant au distique latin, souvent mis en tête des exemplaires de l'*Institution* : « Parmi les livres parus depuis la venue de Christ, les siècles n'en ont enfanté aucun qui lui soit comparable, » il est dû à Paul Thuri, réformateur et poète hongrois.

III

L'originalité.

A quelles sources Calvin a-t-il puisé sa théologie et dans quelle mesure ? C'est-à-dire : dans quelle mesure la théologie de Calvin est-elle originale ? — C'est M. le professeur Lang qui a le plus étudié cette question[2] : 1° On ne peut dire grand'chose de l'influence exercée sur Calvin par les idées réformées en France, celles de Le Fèvre, de Farel. Ces idées n'ont pas encore été suffisamment étudiées. — 2° L'Humanisme, avec Erasme et Le Fèvre, était devenu un Humanisme biblique. A cette école se forma en Calvin « le grand exégète ». Mais M. Lang ne va pas plus loin et blâme les « exagérations malheureuses » dans lesquelles sont tombés, comme nous l'avons vu, certains théologiens. « On a pensé, dit-il, que certains traits, qui sont des éléments caractéristiques de la piété calviniste, venaient de Platon, par l'intermédiaire d'Erasme.... Nous voyons dans l'appel au renoncement et dans la préoccupation eschatologique, toujours maintenus dans les limites évangéliques de la foi et de la justification par la foi, un très grand avantage de cette morale si sérieuse et si énergique. » — 3° Venant après les autres Réformateurs, Calvin n'a pas pu ignorer leurs œuvres. Au début, Calvin a paru être un « luthérien du Haut-Rhin ». Dans sa première *Institution*, si Calvin semble rarement faire allusion à un ouvrage de Zwingle, il se sert souvent des deux *Catéchismes* de Luther et du *Traité sur la captivité de Babylone*[3].

Ici, nous notons un fait fort curieux. Des théologiens très luthériens déclarent que Calvin a mieux compris le Luther primitif que les luthériens eux-mêmes ! Seeberg avait déjà dit : « Calvin a surtout montré sa profonde intelligence des intentions primitives de Luther[4]. » — Et Brieger ajoute : « Ici et là, et vraiment sur des points qui ne sont pas de petite importance, il a été un meilleur interprète de Luther que l'un quelconque des disciples immédiats et compagnons du Réformateur de Wittenberg[5]. »

Cette déclaration, sous de telles plumes, est singulièrement curieuse. — On la retrouve chez le professeur de Zurich, Schulthess-Rechberg : « Calvin a magnifiquement reproduit et développé

1. Benjamin B. Warfield, *The Literary History of the Institutes of the Christian Religion by John Calvin*, 1909.

2. Lic. August Lang, Domprediger und Privatdozent in Halle a. S., *Johannes Calvin*, ein Lebensbild zu seinem 400 Geburtstag, 1909, ch. III, p. 61, 94.

3. M. Bohatec donne deux exemples typiques où le texte de l'*Institution* de 1536 et celui du *Petit catéchisme* de Luther concordent jusque dans les mots. « Calvins Vorsehungslehre », von Lic. Dr J. Bohatec, Inspektor des reformirten Kandidatenstifts in Elberfeld, dans le volume *Calvinstudien*, Festschrift zum 400 Geburtstage Johann Calvins, unter Redaktion von Lic. Dr Bohatec, herausgegeben von der Reformirten Gemeinde Elberfeld, 1909, p. 392.

4. R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, p. 391. — 5. Brieger, *Die christliche Welt*, 1909, p. 651.

l'Evangile de Luther relatif à la grandeur et au bonheur de la foi, éclaircissant et approfondissant Luther par Luther [1]. »

Passons et revenons à l'étude de M. Lang.

4° D'après lui, c'est Bucer qui a eu le plus d'influence sur Calvin, Bucer syncrétiste, zwinglien, luthérien, et de nouveau zwinglien, Bucer, sous l'influence des anabaptistes nombreux et bien traités à Strasbourg : « De tous ces éléments, Bucer composa un système, qui dans ses profondeurs religieuses a plus d'une ressemblance avec le Puritanisme ou le Piétisme victorieux. » Les deux grands principes en étaient la Toute-puissance de Dieu et la Prédestination. Le système se trouvait dans le *Commentaire sur les quatre Evangiles* (trois éditions : 1527, 1530, 1536), et dans le *Commentaire sur les Romains*, 1536 : « Calvin s'est servi des deux commentaires pour la première et la seconde édition de son *Institution*. Seulement, il a élevé ces idées à un plus haut degré de clarté, de conséquence et de précision [2]. » — « Calvin mélange ou plutôt fond en une unité spéciale des éléments qu'il emprunte à Luther et à Bucer. » « Souvent, sous sa main, ce qui était ancien devient nouveau et puissant [3]. »

Nous ne discutons pas ces idées de M. Lang. Nous les acceptons au contraire dans leur ensemble, avec la plupart des auteurs, bien que nous devions noter les observations présentées par M. le professeur A. Dorner et M. le professeur Holl. M. Dorner dit : « C'est la tendance actuelle, de réduire au minimum les rapports entre Calvin et Zwingle. Il est incontestable que, sur plus d'un point, Calvin est plus rapproché de Luther que de Zwingle, en particulier pour ce qui concerne le péché, la coulpe, la délivrance de la coulpe par la réconciliation, etc. D'un autre côté, sa tendance de tout rapporter directement à Dieu, sa conception plus spiritualiste de la religion, sa conception de la toute-puissance de Dieu, etc., le rapprochent de Zwingle plus que de Luther.... Calvin est un esprit original, et représente un type original de la Réformation. Ce n'est point un compilateur [4]. » — M. le professeur Holl dit : « R. Seeberg et A. Lang, dans des travaux indépendants l'un de l'autre, ont attiré l'attention sur les rapports étroits entre les idées de Calvin et celles de Bucer. Ces travaux sont précieux, et spécialement celui de Lang. Et, cependant, j'ai des doutes quant à l'influence directe de Bucer sur Calvin pendant les années décisives. Cette influence aurait dû s'exercer avant 1535, 1536. Car, dans la première édition de l'*Institution* et dans le premier *Catéchisme*, la pensée propre de Calvin parait tout à fait précisée. Evidemment, il est possible que Calvin eût étudié auparavant Bucer en France ; possible, mais pas sûrement démontrable, malgré la belle découverte de Lang relative au discours de Cop. En tout cas, la doctrine de Calvin sur la prédestination s'explique complètement par Augustin et Luther. Dans toute cette question, il ne faut pas oublier combien étroitement liées ensemble étaient ; au début de la Réformation, la doctrine de la Prédestination et la doctrine de la Justification, et quelle importance a eu l'influence d'Augustin à côté de celle de Luther. C'est un point à considérer, surtout pour Calvin. Celui-ci a beaucoup emprunté à l'écrit d'Augustin, alors très répandu : *De spiritu et litera*, et ce qu'il a pris au grand docteur, on est tenté de le considérer comme venant de Bucer ou même des anabaptistes [5]. »

1. Schulthess-Rechberg, p. 306. — 2. « En définitive, l'importance mondiale de la religiosité et de la théologie de Calvin réside en ceci qu'il est le plus ancien, le plus profond et le plus grand représentant d'une tendance moyenne conciliatrice. » Prof. A. Lang : « Die weltgeschichtliche Bedeutung Calvins und des Calvinismus, » dans la *Monatskorrespondenz für die Mitglieder des evangelischen Bundes*, juillet 1909, p. 147-154. — 3. Voir Paul Lobstein : « Zu Calvins Aufenthalt in Strassburg, » dans *Die christliche Welt*, p. 662, 663 : « Les intuitions créatrices de Luther, les claires connaissances de Zwingle, les riches excitations de Bucer, Calvin les a pétries en un organisme de principes dogmatiques, » p. 662. — 4. A. Dorner, p. 21, n. 24. *Johannes Calvin*, Rede gehalten am 18. Januar 1910 in der Aula der Universität Königsberg. — 5. Dr Karl Holl, Professor der Kirchengeschichte, *Johannes Calvin*. Rede zur Feier des 400 Wiederkehr des Geburtstages Calvins, gehalten in der Aula der König Friederich-Wilhelms-Universität zu Berlin am 10 Juli 1909, p. 47, n. 15.

Mais, dans leur ensemble, les affirmations de M. Lang suffisent pour assurer l'originalité de Calvin. Car si le corps simple, tiré directement, et pour la première fois, du sein de la terre est original, non moins — quoique autrement — original est le corps composé par le chimiste de génie, qui, fondant ensemble, dans certaines proportions et par certains procédés, des corps connus, crée un corps nouveau, possédant des propriétés étrangères à tous les corps qu'il a combinés.

Un auteur américain dit : « Dans ce cas, comme souvent en chimie, la combinaison de deux éléments donne un résultat qui diffère de chacun de ces éléments pris à part. Le chlorure de sodium ne ressemble ni au chlore, ni au sodium, mais est un agréable composé des deux, connu sous le nom vulgaire de sel [1]. »

Le professeur Schulthess-Rechberg dit : « Deux dizaines d'années après eux parut Calvin, saisi par Luther, excité par Zwingle, mais pas un simple disciple : un initiateur indépendant pour la pensée et la vie de son temps, et plus important que ses prédécesseurs par son influence mondiale [2]. » — Le Rev. Wolcott Calkins dit : « Le calvinisme de Calvin était sa propre et imposante personnalité.... Les « cinq points » du calvinisme (corruption totale, prédestination, expiation pour les élus seuls, grâce irrésistible et persévérance des saints) sont les cinq points de l'Augustinisme.... Calvin n'inventa aucun d'eux.... Le fait est incontestable : il n'y a en eux d'autre calvinisme original que l'usage qu'en a fait Calvin; c'était un coup de génie [3]. » — Le professeur Schubert dit : « Bucer avait surtout parlé de l'honneur de Dieu; mais, comme toutes les autres, cette idée acquiert chez Calvin un contenu nouveau.... Calvin ne traduisit pas seulement Bucer en français, il le traduisit en énergie virile [4]. » — Le professeur Mirbt dit : « Ce qui est décisif, c'est que Calvin a fait, par un travail personnel, des idées réformatrices essentielles, un tout un, et a puisé dans son christianisme la force et les règles de toute son action [5]. » — M. Kattenbusch dit : « Luther voit la majesté de l'amour divin; Calvin voit partout l'amour de la majesté divine, et il a introduit ainsi dans la pensée de la justification un élément de rudesse (*Herbheit*), dont elle ne peut se passer [6]. »

Le professeur Holl dit : « La construction suit de très près les *Catéchismes* de Luther,... mais, malgré toute cette dépendance, l'*Institution* fait l'effet d'un essai original,... et Calvin créa un type nouveau et pieux de piété protestante [7]. » — Le professeur Trœltsch dit : « Les principes de Luther sont les principes de Calvin, » mais développés d'une certaine façon, non pas insignifiante, mais de la plus haute importance. « L'idée religieuse du protestantisme est dirigée dans un tout autre canal. » Calvin « fut plus qu'un simple élève et successeur » de Luther. Et après avoir parlé du luthéranisme de Bucer, et tout particulièrement des anabaptistes de Marbourg, Trœltsch conclut : « Le pouvoir exceptionnel de discernement et la force de sa volonté l'ont rendu capable d'unir ces tendances en un tout avec la conception luthérienne de la justification et avec le dogme de la prédestination qui jaillissent de sa conscience religieuse, absolument personnelle. Il n'a pas évité toutes les contradictions, toutes les tensions, mais il a créé l'impression dominatrice d'une solennelle (*tremendous*) unité d'esprit et de volonté [8]. » — Le professeur Wernle dit : « Il sortit de ce livre (l'*Institution*) un type de pensée chrétienne nouveau et très précis ; pas simplement le type luthérien, quoique la doctrine luthérienne de la justification soit fidèlement enseignée, encore moins le type zwinglien, malgré le radicalisme dans le culte et la doctrine plus libre sur la sainte

1. N. *Calvinism and Darwinism*, dans *The Bibliotheca sacra*, a religious and sociological Quartely oct. 1909, p. 688.
2. Schulthess-Rechberg, p. 290. — 3. Rev. Wolcott Calkins : « John Calvins Calvinism, » dans *The Bibliotheca sacra*, octobre 1909, p. 676, 677. — 4. Schubert, p. 21, 24. — 5. Mirbt, p. 17. — 6. Kattenbusch, *Die christliche Welt*, 1909, p. 654. — 7. Karl Holl, p. 5. — 8. Professor Trœltsch : « Calvin and Calvinism, » dans *The Hibbert Journal*, octobre 1909, p. 102-121 ; p. 103, 105, 121.

[illegible] le calvinisme, caractérisé visiblement par trois idées : sa foi à la Prédestination, son héroïsme et son rigorisme moral; enfin sa conception de l'Eglise [1]. »

Le professeur Warfield dit : « S'il ne lui fut pas possible de donner au monde une doctrine aussi capable de le révolutionner que la doctrine de la justification par la foi seule, les contributions de sa pensée féconde au progrès doctrinal n'ont été ni peu nombreuses, ni peu importantes. Il a fait époque dans l'histoire de la doctrine de la Trinité. Son insistance sur la « propre exis- » tence », comme attribut du Fils et du Saint-Esprit, aussi bien que du Père, chassa tous les restes de subordinatianisme, et assura à l'Eglise une profonde conscience de la co-égalité des trois personnes divines. Il présenta l'œuvre du Christ sous ses trois faces, avec ses trois charges : prophète, sacrificateur et roi [2]. Il créa toute la discipline de l'Ethique. Et surtout il donna à l'Eglise la doctrine entière de l'œuvre du Saint-Esprit,... ce qui fait de lui le théologien du Saint-Esprit, comme saint Augustin est le théologien de la Grâce, Anselme le théologien de l'Expiation, Luther le théologien de la Justification [3]. »

M. Warfield a développé cette idée importante dans un discours intitulé « J. Calvin, le théologien » : « On nous a dit, par exemple, que Calvin raisonne sur les attributs de Dieu tout à fait comme il raisonnerait sur les propriétés d'un triangle. Il ne saurait y avoir de plus grossière erreur. Le théologien spéculatif de la Réformation a été Zwingle et non Calvin. Le théologien scolastique parmi les anciens réformés a été Pierre Martyr, et non Calvin. C'était l'opinion des contemporains. « Les deux plus excellents théologiens de notre temps, remarque Joseph Scaliger, sont Jean Calvin et Pierre Martyr; le premier a traité les saintes Ecritures comme elles doivent être traitées, avec sincérité, je pense, et pureté et simplicité; sans aucune subtilité scolastique. Pierre Martyr, parce qu'il lui semblait qu'il avait à combattre les sophistes, les a attaqués sophistiquement, et les a battus avec leurs propres armes.... » La méthode de Calvin est constamment, rigoureusement, quelqu'un pourrait dire d'une façon exagérée, *a posteriori.* Tout raisonnement *a priori* est non seulement évité, mais vigoureusement repoussé; son instrument de recherche n'est pas l'amplification logique, mais l'investigation exégétique. En un mot il fut spécialement un théologien biblique, ou, laissez-nous le dire franchement, il fut *le* théologien biblique de son époque.... Calvin parle avec impatience de la théologie spéculative, que nous pourrions appeler inférentielle; et, en conséquence, il a été appelé, avec impatience, par des historiens modernes de la pensée, un « simple théologien biblique ». On a dit de lui, par exemple, qu'il n'a pas une doctrine de Dieu, comme Zwingle en a une. Le reproche, si c'est un reproche, est juste. Calvin refusait d'aller plus loin qu'il « n'est écrit ».... Sa théologie, s'il y a jamais eu une théologie du cœur, a été tout spécialement une théologie du cœur; et en lui la maxime que c'est le cœur qui fait le théologien a peut-être trouvé sa plus éminente illustration.... Ce n'est point seulement par habileté de discussion que Calvin laisse de côté la prédestination, quand il parle de la doctrine de Dieu et de la Providence, et qu'il la réserve pour le moment où il parlera du salut.... Ce qui est l'objet de son intérêt le plus intense, c'est l'application du salut, apporté par Christ à l'âme du pécheur, en un mot ce que l'école appelle l'*ordo salutis.* On lui en a fait parfois un reproche, et on a dit que le défaut de l'*Institution* est d'être un traité de science théologique, dont le caractère est subjectif. En tout cas, le résultat de l'*Institution* a bien été de faire de Calvin le théologien, par excellence, du Saint-Esprit.... C'est lui qui le premier a rapporté toute l'expérience du salut à l'œuvre du Saint-Esprit, qui l'a décrite, qui l'a contemplée dans tous ses détails, à tous ses moments, dans son progrès régulier, comme l'œuvre du Saint-Esprit, spécifiquement appliquée au

1. « Originale est la claire exposition par Calvin de la doctrine des trois charges de Christ, pour représenter la [illegible] — 2. P. Wernle, *Monatsblätter*, p. 204. — 3. John Warfield, *Calvin, the* [illegible]

salut de l'âme. Ainsi il a donné une expression systématique à toute la doctrine du Saint-Esprit, et en a assuré la possession à l'Eglise de Dieu.... L'*Institution* est un traité sur l'œuvre de Dieu, le Saint-Esprit, faisant connaître Dieu-Sauveur à l'homme pécheur, et mettant l'homme pécheur en communion sainte avec Dieu : aussi l'*Institution* s'ouvre-t-elle par la doctrine du *testimonium spiritus sancti,* une autre de ces doctrines fécondes que l'Eglise doit à Calvin.... Et c'est là probablement la plus grande contribution de Calvin au développement théologique. Dans ses mains, pour la première fois dans l'histoire de l'Eglise, la doctrine du Saint-Esprit a eu la place qui lui est due [1]. »

C'est une note discordante que, de nouveau, veut faire entendre M. le professeur Th. Brieger. D'après lui, Calvin n'est pas original : « On cherche en vain chez lui des idées neuves, grandes, créatrices. » Sa théocratie? « rechute dans le moyen âge. » Sa discipline? « austérité presque monacale. » — Mais après cela, M. Brieger reconnaît que ce Calvin a communiqué à la Réforme des *forces nouvelles* pour l'attaque et la conquête. Il essaie bien immédiatement de dire que ce sont des « idées anciennes ». Mais il est obligé d'avouer qu'elles sont « en partie infléchies » (*zum Teil umgebogen*). Voilà certainement d'ingénieux euphémismes! Et, en définitive, Calvin a « rempli avec des forces nouvelles (*mit neuen Kräften*) les idées transformées (*bei ihrer Umwandlung*). » — Ces aveux, certes, peuvent nous suffire. Car, si l'on voulait discuter, on pourrait se demander ce qui est le plus grand d'apporter de nouvelles idées ou de nouvelles forces (à supposer que forces et idées soient séparables). Mais pareilles discussions, qui cherchent à établir la supériorité de Luther sur Calvin ou de Calvin sur Luther, nous paraissent inutiles, et, personnellement, nous répugnent [2]. — « Le plus grand, dit M. Ed. Simons, est et reste Luther [3]. » — A notre avis, le plus grand n'est pas Luther, comme le plus grand n'est pas Calvin. A quoi bon vouloir prouver que le plus grand, c'est l'aigle, le roi des airs, ou bien le lion, le roi des déserts? Ce sont deux majestés égales et originales : elles ne se comparent pas. On les admire également toutes deux, et on s'incline devant elles avec reconnaissance.

IV

La doctrine de Dieu [4].

Calvin a été surnommé *le théologien*, parce qu'il apparut à ses contemporains comme celui qui savait le mieux poser les vrais principes de la théologie chrétienne, les élucider, les discuter, les systématiser. — En un sens plus simple et plus profond encore, il mérite d'être appelé

1. ***John Calvin theologian.*** Address delivered before the Ninth general Council of the Alliance of the reformed Churches throughout the World, holding the presbyterian System, New-York, 17 juin 1909; — dans le volume *Calvin as a Theologian and Calvinism to-day*, 1909, p. 9-17.

2. G. Ficker, (*Theologische Rundschau,* 1909), dit : « Luther se montre ici aussi comme le plus libre et le plus grand des deux, » p. 240.

3. D. Eduard Simons, A. O., Professor an der Universität Berlin, *Ein Vermächtnis Calvins an die deutsch-evangelischen Kirchen,* Vortrag bei der Hauptversammlung der deutschen Lutherstiftung in Langenberg (Rheinland) am 6 Juli 1909, p. 4. — Un exemple de ces comparaisons regrettables est fourni par l'article du professeur J. A. Singmaster : « Luther and Calvin, » dans *The lutheran Quarterly*, octobre 1909, p. 566-575. — Fort dangereuses aussi sont les simplifications du genre de celle-ci : « Luther, l'homme de l'amour (*of love*); Zwingle, l'homme de la lumière (*of light*); Calvin, l'homme de la loi (*of law*). » Love, Light, Law, sont trois mots qui commencent chacun par L, mais la Providence, l'Histoire et la Nature font-elles vraiment de ces jeux de lettres? Pour les justifier, on risque fort de violenter la nature et l'histoire. Notre auteur soutient que Calvin, « dans toutes ses prières, s'adressait au Roi tout-puissant, jamais à un Père céleste (*never a heavenly Father*). » Rev. H. M. J. Klein : « John Calvin, the Man, » dans *The Reformed Church Review*, p. 145, 161. — Et la confession des péchés? *Père* Eternel et Tout puissant, etc.

4. Signalons la récente thèse de licence de M. le pasteur Victor Monod, *Le problème de Dieu et la théologie chrétienne depuis la Réforme*, 1910. « Le problème de Dieu, c'est-à-dire la manière dont la raison et la conscience humaines

[illegible] la théologie est, d'après son nom même, la science de *Dieu*, aucun théologien, [illegible] temps passés jusqu'aux temps actuels, n'a donné dans son système une telle place à la doctrine de Dieu. Nous l'avons dit, la doctrine de Dieu, c'est tout son système.

1. Théocentrisme.

Le pasteur Calaminus dit : « Le principe vivant du calvinisme n'est pas sa croyance particulière à l'Ecriture sainte, n'est pas même sa foi à la Prédestination. Il faut remonter au delà de ces deux principes pour arriver à la cause dernière qui est l'idée de Dieu.... La force vivante du calvinisme était dans le sentiment du Dieu que le calvinisme apprenait à ses partisans à connaître [1]. » — Le professeur Holl dit : « L'importance du travail théologique de Calvin git précisément dans l'énergie avec laquelle il a mis la doctrine de Dieu au centre [2]. Chaque problème particulier aboutit chez Calvin à l'idée de Dieu.... Il ne peut pas résoudre toutes les énigmes que contient son idée de Dieu. Il ne le veut du reste pas. Zwingle est, pour lui, l'exemple effrayant d'un théologien qui sacrifie à l'amour de l'unité logique des éléments imprescriptibles des choses. Il s'arrête plutôt à la réalité brutale, sans essayer de la surmonter par la spéculation [3]. » — M. le professeur Wernle dit : « Chez Calvin, il est clair que toute la religion tourne autour de Dieu comme de son centre. Dieu doit-il être au centre ou l'homme [4] ? » — A noter cette appréciation de Emile Sulze : « Calvin ne s'est pas élevé à notre foi en Dieu (*Gottesglauben*). » Cependant « la foi en Dieu avait pour lui une importance plus indépendante qu'elle ne l'avait dans la vie ecclésiastique de son époque. Sur ce point il est le plus moderne des Réformateurs. Mais nous, qui trouvons Dieu avec Christ en nous, nous avons surmonté ce qu'il y a de dur dans la foi en Dieu de Calvin [5]. »

M. Bohatec, dans son étude sur la Providence, souligne tout spécialement ce grand fait du caractère *théocentrique* de la théologie de Calvin : « La doctrine de la Providence servait seulement à la scolastique, pour expliquer rationnellement la nature et le monde. C'était une partie essentielle de la philosophie de la nature d'Aristote.... Calvin rompt délibérément avec cet intellectualisme spéculatif, avec cette froide spéculation de la scolastique [6]. » — « Par le fondement biblique qu'il donne à la doctrine de la Providence, il assure le caractère historique de la foi à la Providence. Dans une Révélation historique, le Dieu Tout-Puissant se montre à nous comme un Père qui veille sur nous. Mais le même Dieu nous conduit par son Saint-Esprit, donc par une direction personnelle à sa Parole historique, pour que nous l'y trouvions lui et sa volonté [7]. » — « La conception de Calvin est irrémédiablement opposée à tout *Anthropocentrisme*, dans lequel tout, même Dieu, est moyen pour un but [8]. »

peuvent se représenter la divinité, est aussi ancien que la pensée elle-même. Mais il semble que la question soit très particulièrement à l'ordre du jour des préoccupations contemporaines, » p. 1. Voir, en note, la littérature du sujet. M. Victor Monod consacre à l'étude de l'idée de Dieu dans le calvinisme, les pages 11-98.

1. J. Calaminus, Synodalvikar in Mœrs a. Rh. « Die geschichtliche Bedeutung des Calvinismus » dans la *Reformirte Kirchen-Zeitung*, 1909, p. 362.

2. Dans une lettre à un curé, Calvin écrit : « Le premier point de la chrestienté est d'adorer Dieu. » *Opera* XI, p. 486. — 3. Karl Holl, p. 8.

4. Prof. Dr Wernle : « Calvins Bedeutung für die Gegenwart, » dans les *Verhandlungen der Schweizerischen reformirten Predigergesellschaft*, in Saint-Gallen, 14, 15, 16 juin 1909, p. 32-66, 67-91 ; 53, 57. — Il y a lieu de voir les développements que M. Wernle a donnés à cette idée, et la discussion qui s'en est suivie dans la conférence pastorale. M. le professeur Dr Meyer, de Zurich, a préconisé une théologie anthropocentrique ; M. le professeur Wernle a soutenu le bon droit de la théologie théocentrique. Voir *Ibid.*, p. 80 et ss., et 88 et ss.

5. Emil Sulze, « Calvins Bedeutung in der Geschichte des Christentums », dans les *Protestantische Monatshefte* 1909, p. 221. — 6. Lic. Dr J. Bohatek, « Calvins Vorsehungslehre, » dans le volume publié par l'Eglise réformée d'Elberfeld, *Calvinstudien*, p. 344, 348. — 7. Bohatek, p. 352. — 8. *Ibid.*, p. 386.

Quel est en effet le but de la religion?

La réponse à cette étrange et grande question divise en deux les théologies. La théologie anthropocentrique répond: le salut de l'homme; la théologie théocentrique de Calvin répond: l'honneur de Dieu. « Nous apprendrons, dit M. Bohatec, à apprécier cette idée de but, si méconnue chez Calvin, en la comparant à celle de Zwingle. Pour Zwingle, le but absolu et le plus intime du travail de Dieu est le salut. Zwingle veut, comme Augustin, seulement jouir de Dieu, et c'est seulement comme moyen de cette jouissance que la connaissance de Dieu lui est nécessaire: « Dieu » a engendré les hommes pour cela seul (*ad hoc unum*), qu'ils se réjouissent (*fruerentur*) de sa » libéralité. » — « Si Dieu n'avait pas voulu que ses œuvres jouissent (*fruerentur*) de lui, jamais » il ne les aurait tirées du néant.... Pourquoi les a-t-il créées? Pour qu'elles jouissent (*fruerentur*) » de leur créateur [1]. » Pour Zwingle, la reconnaissance de la gloire de Dieu est le moyen, le bonheur de l'homme est le but. Pour Calvin, au contraire, le but absolu est l'honneur de Dieu, le salut de l'homme s'ensuit [2]. » — « Ce qui caractérise cette doctrine de la Providence, c'est l'unité forte, originale, qui est accentuée par le caractère théocentrique dominant [3]. »

Et M. le professeur Wernle conclut: « Je pense que, si on donne raison à Calvin sur ce point (caractère théocentrique de sa théologie), on lui donne aussi raison sur tous les autres points principaux, non pas dans la manière de formuler (*Formulirungen*) les idées, mais quant au fond (*Kern*) de ces idées [4]. »

Parmi les publications du Jubilé, il faut au moins noter un ouvrage qui ne nomme ni Calvin, ni son *Institution*, et qui nous paraît cependant une des principales contributions à l'étude de la théologie calviniste: la *Théologie théocentrique* du professeur Erich Schæder, de Kiel.

L'auteur montre comment depuis Schleiermacher toute la théologie est devenue plus ou moins anthropocentrique. Le « réformateur de la théologie » a lié la théologie dogmatique à une expérience (*Erlebniss*) personnelle. La théologie est la « doctrine de la foi » (*Glaubenslehre*). C'est très bien. Mais l'expérience (*Erfahrung*) de la foi, selon Schleiermacher, n'est pas une expérience (*Erlebniss*) directe de Dieu. Le sentiment de la dépendance absolue est « un sentiment immédiat de soi-même » (*unmittelbares Selbstbewustsein*), ce qui ouvre le champ à d'utiles recherches psychologiques. Puis du sentiment du moi, par la loi de causalité, Schleiermacher passe à Dieu. Mais la religion n'est pas la chimie, et la loi de causalité est ici insuffisante: il y a plus dans la cause que dans l'effet. La « doctrine de la foi » est réduite « à l'analyse de la piété chrétienne » (*die Analyse der christlichen Frömmigkeit*). Et le professeur Schæder dit: « Schleiermacher pourrait renoncer dans sa théologie à parler de Dieu. Il pourrait se borner à ses descriptions de la piété humaine, à ses réflexions religioso-psychologiques. Il pourrait faire une théologie qui, selon l'expression si connue de Paul Jäger, non pas ne sent rien de Dieu, mais ne parle pas de Dieu [5]. »

L'influence de cette théologie anthropocentrique s'est fait sentir sur les théologiens d'Erlangen, von Hofmann et Franck. Elle a été accrue par Ritschl et ses jugements de valeur (de valeur pour qui? pour l'homme) [6]. Et la théologie anthropocentrique fête aujourd'hui son triomphe dans l'école dite « de la méthode historico-religieuse. » — « La théologie, en principe, n'a plus affaire avec Dieu dans l'histoire, pas même en face du Christ; elle n'a affaire qu'avec ce qui est relatif et humain: la théologie devient tout naturellement l'étude de l'histoire humaine de la religion [7]. »

Schæder conclut: Schleiermacher a méconnu le facteur historique de la Parole de Dieu, et

1. Voir *Zwinglii Opera*, III, p. 163, 165, 66, 00. — 2. Bohatec, p. [illegible] — 3. *Ibid.*, p. [illegible] — 4. P. Wernle, [illegible] Sankt Galli, p. 60. — 5. D. Erich Schæder, Professor der Theologie in Kiel, [illegible] dogmatischen Prinzipienlehre. Erster, geschichtlicher Teil [illegible], 1909, p. 16. — 6. *Ibid.*, p. 130. — 7. *Ibid.*, p. [illegible]

le facteur extra-historique de l'Esprit de Dieu, qui donne sa puissance actuelle au contenu de la Parole. « La question de l'Esprit est la question centrale de la théologie. On est théologien dans la mesure où l'on peut parler du rapport actuel, vivant avec Dieu et avec Christ par la foi. Pour cela il faut une doctrine de l'Esprit, une confession de l'Esprit [1]. » — Et le programme de cette théologie nécessaire à notre époque n'est-ce pas celui qu'a réalisé Calvin, le théologien théocentrique par excellence, que M. Warfield déclare mériter le nom de théologien du Saint-Esprit ?

2. ANTI-INTELLECTUALISME.

Quant à la nature même de cette idée de Dieu, dans une étude très développée et très minutieuse de *la doctrine de Dieu dans Calvin*, le professeur Warfield [2] s'exprime ainsi : « Celui qui s'attend à trouver dans ces chapitres une discussion ordinaire des diverses matières qui remplissent le *locus de Deo* dans nos dogmatiques sera désappointé. Calvin, en écrivant, n'obéit pas à une impulsion scientifique, abstraite; il est préoccupé des besoins de l'âme, et il a spécialement dans l'esprit les aspirations de l'époque dans laquelle il vit. Et comme son but est distinctement religieux, sa méthode est plus littéraire que scolastique [3].... La clef, qui ouvre l'intelligence de l'*Institution*, c'est la constatation que son but principal a été religieux, et que, non pas son coloris, mais sa substance entière est d'être religieuse. » — « Les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu, telles qu'elles ont été données par Augustin, Anselme et Descartes, sont tout à fait étrangères à la théologie des trois premiers siècles [4]. » — « Comme les anciens Pères, Calvin produit seulement ces deux séries de preuves : la connaissance de Dieu nous est donnée dans la connaissance de nous-mêmes, et elle est solidement attestée par ses œuvres et ses actes [5]. » — « Calvin rejette toutes les méthodes *a priori* pour déterminer la nature de Dieu, et il nous demande de former notre connaissance de Dieu *a posteriori*, en partant de la révélation qu'il nous donne de lui-même dans son activité [6]. »

Le Dr James D. Moffat dit : « Ce qui me fait porter le jugement le plus favorable possible sur la théologie de Calvin, c'est que cette théologie est sortie de son expérience. Il n'était ni un doctrinaire, ni un théologien de profession [7]. »

Le professeur Schulthess-Rechberg dit : « La psychologie religieuse paraît être une conséquence de la métaphysique religieuse, pourrait-on dire, sauf qu'à proprement parler il n'y a pas de métaphysique chez Calvin [8]. » — « Calvin sent, — et volontiers il parle de sentiment religieux, comme Schleiermacher, qui sur plus d'un point est son disciple, — que Dieu agit personnellement sur lui : et de même, pense-t-il, il agit sur chaque âme, dirige son sort et nourrit sa vie intérieure [9]. »

3. LE MIRACLE.

Le professeur Warfield dit: « Dieu remplit tout l'horizon du sentiment et de la pensée du calviniste. Une conséquence c'est le supranaturalisme qui éclaire sa conscience religieuse et sa construction dogmatique. Le calvinisme pourrait être défini comme une tendance à rendre justice au surnaturel immédiat, soit dans la première soit dans la seconde création. La force et la pureté

1. D. Erich Schæder, *Ibid.*, p. 10. — 2. Benjamin B. Warfield : « Calvin's Doctrine of God, » dans le *The Princeton Theological Review*, juillet 1909, p. 381-436. — 3. *Ibid.*, p. 380. — 4. *Ibid.*, p. 383. — 5. *Ibid.*, p. 396, 397.

6. *Ibid.*, p. 402. — « Calvin va régressivement de la certitude de la grâce de Dieu en Christ à sa source et son origine. Il s'élève de la créature au créateur, du temporel à l'éternel, du visible à l'invisible, des contingences passagères au conseil immuable du Seigneur. » Bavinck, *The leading Ideas*, p. 21.

7. Dr James D. Moffat : « Influence of Calvin on religious Thought, » dans *The Auburn Seminary Record*, juillet 1909, p. 157. — 8. Schulthess-Rechberg, p. 302. — 9. *Ibid.*, p. 303.

avec laquelle le calvinisme saisit le fait surnaturel, qui est Dieu, éloigne tout embarras en face de la présence de l'acte surnaturel, qui est le miracle.[1] »

Le Lic. Bohatec dit : « Calvin n'a pas conscience du problème actuel soulevé par le miracle. Les miracles ont pour lui une signification pratique[2]. » — Nous avons parlé de la conception de Calvin sur le rapport de la cause première et des causes secondes. M. Bohatec signale un exemple qu'il croit unique, et que pour cette raison nous allons examiner à notre tour. Il s'agit de l'apparition du ricin, du ver et du vent, dont le livre de Jonas parle chap. IV, v. 6, 7 et 8[3].

« Il n'y a point de difficulté, dit Calvin, que ceste verdure creust en un instant *contre l'ordre de nature* pour faire ombrage à la loge de Jonas.... Au reste, il nous faut entendre que toutesfois et quantes que Dieu besongne *par dessus l'ordre de nature*, néantmoins *il se range tousjours, tant qu'il peut, à l'ordre naturel*. Cela n'est pas tousjours vray : si est-ce toutesfois que nous trouverons que Dieu a le plus souvent besongné en telle sorte, qu'en *surmontant le cours de nature*, il ne s'en est guères esloigné. Comme, pour exemple, quand il voulut amasser ensemble un grand monceau de cailles pour donner de la chair à son peuple, il fist lever un vent oriental. Or combien de fois les vents orientaux ont-ils soufflé sans amener telle quantité d'oiseaux ? Cela donc a esté un miracle. Cependant toutesfois *Dieu n'a point voulu mespriser du tout le secours naturel*, en sorte qu'il s'est servi du vent, jaçoit que naturellement ce vent ne pouvoit pas de soy amener les cailles.... [Quant au] « ver préparé », cela demeure tousjours véritable que la morsure d'un petit vermiceau est gouvernée par le conseil de Dieu.... [De même] les vents ne s'eslèvent pas de leur propre mouvement, ou à l'aventure, mais Dieu les suscite. Vray est qu'*il se trouvera bien des causes naturelles* pourquoy l'air est tantost coy et tantost troublé de la tempeste et impétuosité des vents, mais *Dieu gouverne toutes ces causes moyennes*, de telle sorte que cela demeure tousjours véritable, que Nature n'est point un mouvement gouverné à l'aventure, mais une loy establie par l'ordonnance de Dieu.... Il y a seulement ceste différence que toutes les œuvres de Dieu, qui retiennent un cours égal, sortissent le nom de Nature, et les miracles, esquels Dieu *change le cours de nature ordinaire*, ne retiennent pas ce nom de Nature, mais seulement viennent de Dieu qui en est l'autheur[4]. »

Evidemment, il n'y a point, dans ces lignes, de théorie : la question du miracle proprement dit n'est pas posée pour Calvin. Mais Calvin manifeste une singulière préoccupation de l'ordre de la nature, des lois naturelles, et une tendance à considérer ce qui paraît « contre l'ordre de la nature, » comme étant seulement « par dessus l'ordre de la nature, » comme « surmontant le cours ordinaire de la nature. » Toutes ces expressions sont pour lui synonymes. Le miracle lui semble moins une « violation » des lois naturelles, qu'un usage extraordinaire « des causes naturelles », de « l'ordre naturel », que Dieu ne veut pas « mépriser », mais auxquels il se « range toujours autant qu'il le peut. »

Et tout cela est suggestif.

4. Le scotisme.

Les textes précédents et les réflexions qu'ils suggèrent répondent déjà, en partie, à un reproche que l'on retrouve presque partout : Calvin aurait professé l'idée scotiste sur Dieu, sur le Dieu-caprice.

M. le professeur Viénot[5] dit : « C'est à Scot que Calvin parait avoir emprunté son idée de

1. Warfield, The Theology of Calvin, dans *Calvin as a Theologian and Calvinism to-day*, p. [illegible] — 2. Bohatec, p. [illegible] — 3. *Opera* XLIII, p. 274, 275. — 4. Leçons et expositions familières de Jean Calvin sur les douze petits prophètes, 1563. Jonas IV, 6, 7, 8. — 5. Le professeur John Viénot, *Calvin et [illegible]*. Leçon d'ouverture dans la séance de rentrée des cours de la Faculté libre de théologie protestante de Paris, le 5 novembre 1909.

Dieu, considéré comme une volonté toute-puissante, dont il est absurde et impie de discuter les motifs déterminants.[1]. » — C'est la critique de professeurs de langue allemande, comme M. Barth : « La théorie de Jean Duns Scot... était le propre fondement de sa doctrine[2] ; » d'auteurs de langue anglaise comme Irwin : « Professant, ainsi qu'il le faisait, la théorie de D. Scot, etc. ; » comme M. Walker : « Ce dogme scotiste de la légitimité de tout ce que Dieu veut par cela seul qu'il le veut[3],... » etc.

Nous avons exposé et discuté tout au long cette théorie, et nulle part nous n'avons rencontré ni une discussion, ni même une citation de la plupart des textes que nous avons fournis. Nous n'avons en conséquence rien à ajouter. — Tout au plus la question est-elle effleurée par le Rev. Theo. F. Herman, dont l'embarras suffirait à légitimer nos conclusions. « Il est vrai, dit-il, que l'*Institution* assigne des qualités morales à Dieu. Elle parle librement et fréquemment de sa sainteté, de sa justice, de son amour. » Même cette phraséologie est singulière. Contentons-nous-en. « Mais, ajoute l'auteur, les qualités ainsi désignées ne constituent pas la véritable essence de Dieu. Elles sont périphériques; la volonté est centrale. » C'est contraire aux déclarations particulières et à la pensée générale de Calvin. Non moins contraire est la définition de la volonté : « Une volonté pure, abstraite, qui n'est déterminée que par le caprice absolu. » Et notre auteur d'accumuler les affirmations bizarres : « Théoriquement, Calvin affirme que la volonté divine est conditionnée par la nature divine et que les attributs les plus essentiels de Dieu sont la justice et la grâce. » Voilà donc l'essence de Dieu selon Calvin; et l'auteur a eu tort, quelques lignes plus haut, de dire que la justice et la grâce n'étaient pas des attributs essentiels de Dieu, puisqu'il reconnaît que ce sont des attributs essentiels. Et l'auteur a beau ajouter que « pratiquement sa nature ne conditionne pas sa volonté; au contraire, sa volonté gouverne capricieusement son caractère, » quand ce serait exact, l'essence de Dieu, qui est une question théorique s'il en fût, serait faite de justice et de grâce. Et tout au plus Calvin aurait prêté à Dieu des contradictions pratiques. Mais ce n'est pas exact, et Calvin affirme que la justice des actes de Dieu nous apparaîtra un jour, qu'ils sont justes. — Du reste notre auteur ne peut pas ne pas reconnaître que Calvin « ne se représente pas Dieu comme sans loi, lui qui est sa loi à lui-même ; » mais il croit pouvoir dire que Calvin ne tient pas compte de sa propre affirmation quand, « dans le même paragraphe, » il neutralise cette conception quasi-morale [?] de la souveraineté de Dieu, en affirmant qu'il est « impie de supposer qu'il y a quelque chose qui précède la volonté de Dieu, et de laquelle cette volonté dépendrait. » — Mais il n'y a pas là ombre de contradiction, et notre auteur commet la confusion que nous avons signalée. Il ne saurait y avoir antécédent et conséquent. Si, avant Dieu, il y a quelque chose dont Dieu dépend, Dieu n'est pas Dieu, et le Dieu, c'est ce X qui précède Dieu et l'oblige ou le contraint. — Dieu n'est jamais sans sa nature[4].

En attendant, les adversaires de Calvin se livrent à une lutte acharnée contre... des moulins à vent. M. le professeur Viénot cite les lignes suivantes du doyen Stapfer : « Si Dieu existe, Dieu est juste. Voilà ce que nous devons croire, *désespérément*, entendez : en dépit de tous les démentis sans cesse infligés par le spectacle du monde à une croyance si utile et si belle et malgré toutes les défaites de notre foi[5]. » Or ces paroles, loin d'être en contradiction avec la pensée de Calvin, pourraient lui servir d'épigraphe. Nous l'avons vu : si quelqu'un a lutté *désespérément* pour maintenir la justice de Dieu, c'est Calvin.

1. [illegible] — 3. Rev. C. H. [illegible], *John Calvin, the Man and his Work*, 1900, p. 170. [illegible] trad. par [illegible] N. W[illegible], 1909, p. [illegible] — 4. Rev. Theo. F. Herman, [illegible] *The Reformed Church Review*, p. 108, 190. — 5. *Bibliothèque Universelle*, [illegible]

Aussi bien les opposants, particulièrement compétents, se multiplient, qui réfutent le prétendu Scotisme de Calvin.

Dans une discussion spécialement complète, M. Warfield dit : « Le fait, que Calvin refuse de dépasser les attributs qui nous sont révélés dans les œuvres et les actes de Dieu, ne nous autorise pas à aller plus loin que lui, et, malgré ses protestations, à lui attribuer sur la nature de l'essence divine des conceptions qu'il a vigoureusement répudiées. Calvin a eu à souffrir, plus que la plupart des hommes, de ces attributions gratuites, relativement à des doctrines qu'il a solennellement reniées. Ainsi on n'a pas seulement affirmé avec persistance que, à la manière des Scotistes, il a réduit Dieu à la pure notion d'une volonté arbitraire, mais on lui a attribué, avec une égale confiance, les conceptions contraires du Déisme ou du Panthéisme.... La conception de Dieu chez Calvin est un pur et clair théisme, qui insiste sur la Transcendance et l'Immanence [1]. » — M. le Lic. Bohatec rappelle et approuve la déclaration de M. Scheibe : « Scheibe a décidément raison quand il relève la différence entre la liberté selon Calvin et le caprice de Scot [2]. » — « Dieu, dit le professeur Bavinck, n'est pas *ex lex*. Il prouve suffisamment sa justice en convainquant de culpabilité ceux qui le blasphèment dans leur cœur [3]. »

5. La Trinité.

M. le professeur Warfield a aussi consacré une longue et savante étude à la doctrine de la Trinité chez Calvin. Nous en indiquons seulement quelques idées [4]. « La doctrine de la Trinité n'était pas étrangère à sa conscience religieuse, mais était un postulat de ses plus profondes émotions religieuses; elle lui était donnée en réalité dans son expérience même du salut. Dans le *Catéchisme* de 1537-1538, il dit : « L'escripture et l'expérience mesme de piété nous monstre en la très simple essence de Dieu, le Père, son Filz et son Esprit [5]. »

« L'intérêt de Calvin résidait distinctement dans la substance de la doctrine de la Trinité, plus que dans une façon particulière de la formuler [6]. »

Quant au fond de sa conception, Calvin est plus occidental qu'oriental, plutôt augustinien qu'athanasien. C'est dire que, à propos des distinctions trinitaires, il est pour « l'égalisation », plus que pour la « subordination » [7]. Il conçut avec plus de clarté et il appliqua avec plus de pureté qu'on ne l'avait fait auparavant le principe d'égalisation dans la relation des Personnes l'une avec l'autre, et, en conséquence, c'est en cela qu'il marque une époque dans la doctrine de la Trinité.

Si nous nous demandons ce qui caractérise la doctrine de la Trinité chez Calvin, nous remarquons d'abord sa simplicité, ensuite sa clarté logique, et enfin son élimination de tout ce qui reste de subordinatianisme, pour rendre pleine justice à la déité de Christ. « Simplification, clarification, égalisation, voilà les trois traits de sa conception de la Trinité [8]. »

Nous renvoyons au travail de M. Warfield pour tout l'historique des débats relatifs à « l'aséité » du Fils, comme pour les explications relatives à la distinction entre l'*essence* et la *personnalité*, et pour l'*ordre* dans les trois personnes, avec leur *génération* et leur *succession* [9].

1. B. B. Warfield : « Calvin's Doctrine of God, » dans *The Princeton* [illegible] — Pour le panthéisme, M. Warfield cite le Principal Fairbairn : « Calvin était un pur spinosiste, quoique pas aussi conscient et consistant que Spinoza, » p. 405 et n. 8. — Voir p. 405 [illegible]

2. Bohatec, p. 402, n. 1. — 3. Bavinck, « Calvin and [illegible] » dans *The* [illegible] juil. 1909, p. 450. — 4. Benjamin B. Warfield : « Calvin's Doctrine of the Trinity, » dans *The Princeton Theological Review*, octobre 1909, p. 553-652. — 5. *Ibid.*, p. 550. — *Opera* XXII, [illegible] — 6. *Ibid.*, [illegible] — 7. *Ibid.*, [illegible] — 8. *Ibid.*, p. 596. — 9. « Il ne convient pas de dissimuler la distinction, laquelle est exprimée en l'Escriture.... Combien que l'éternité du Père soit aussi l'éternité du Fils et de son Esprit,... et qu'en l'éternité il ne faut chercher premier ni second, toutesfois cet ordre qu'on observe entre le Père, le Fils et le Sainct-Esprit n'est pas superflu.... » *Institution chrétienne*, I, XIII, 15.

Quant à l'expression « Dieu de Dieu », que Calvin avait traité de « battologie » en 1537, et qui se trouve dans le symbole de Nicée, lequel Calvin refusa de signer sur l'ordre de Caroli, tout en déclarant qu'il n'avait pas la pensée de le rejeter (*abjicere*), il ne semble pas que notre Réformateur ait essentiellement modifié son opinion en 1563. Les circonstances ont changé, et le langage de Calvin tient compte des circonstances. Calvin explique que l'intention des pères a été bonne, mais « tout en maintenant que l'expression est dure[1]. » — Et s'il paraît admettre, en 1563, l'authenticité du symbole dit d'Athanase, peut-on dire qu'il eût contestée en 1537?

V

La doctrine de la foi.

1. Une thèse.

Sous ce titre : « La connaissance religieuse », M. le professeur P. Lobstein[2], de Strasbourg, a dédié à M. Ménégoz, professeur à la Faculté de Paris, et publié dans la *Revue de théologie et de philosophie,* de Lausanne, une étude où il est dit : « Calvin est profondément pénétré du caractère relatif et symbolique de nos conceptions religieuses[3].... Ne nous y trompons point : ce que l'on désigne sous ce terme inélégant et barbare, mais singulièrement commode et expressif, de symbolo-fidéisme... est le produit naturel et nécessaire de l'évolution scientifique issue des principes religieux de la Réforme ; il est l'application fidèle et conséquente d'un programme dont les lignes maîtresses ont été tracées par Luther et Calvin ; il est l'interprète docile et rigoureux de la foi protestante, de cette *fiducia cordis,* qui se nourrit de la moëlle de l'Evangile, et qui s'appuie sur le seul fondement qui demeure, Jésus-Christ, le même, hier, aujourd'hui, éternellement[4]. »

2. Une méthode.

Nous avons ici un exemple, — extrêmement remarquable, — du procédé (que nous avons signalé) qui consiste à grouper les idées de Calvin en deux séries parallèles, contradictoires, et à ne tenir compte que de l'une de ces séries, traitant l'autre comme si elle n'existait pas. Il y a, dit M. Lobstein, en propres termes, chez Calvin « un double courant religieux et dogmatique. L'un de ces courants nous entraîne vers le passé, vers la religion d'autorité dont Rome est le fidèle organe et la gardienne vigilante et sévère ; l'autre, en nous ramenant à l'Evangile, nous porte vers l'avenir et nous garantit le progrès.... Les courants se rencontrent dans la conscience de nos Réformateurs et existent chez eux, sans qu'ils se doutent de l'antinomie irréductible qui règne entre l'un et l'autre[5]. » — D'un côté, « notion évangélique et protestante », de l'autre, « notion scolastique et intellectualiste[6] ».

Ainsi deux courants, distincts, et *allant en sens contraire* (!) : du reste *intimement mêlés,* et ceci n'est pas moins curieux et important que cela. Dans un long « passage du cent soixante-onzième sermon de Calvin sur le Deutéronome, les différents éléments » sont confondus, embrouillés : « Il importe de les *débrouiller* et tirer au clair[7]. »

Autre part, « l'identification de la Parole de Dieu et de l'Ecriture sainte,... familière à Calvin,

1. *Opera* IX, p. 637. Voir *Opera* VII, p. 315, et *Jean Calvin,* II, p. 261. Voir Tschackert, p. 396.

2. P. Lobstein : « La connaissance religieuse, d'après Calvin. » Etude d'histoire et de dogmatique (à M. E. Ménégoz, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris, hommage de confraternité religieuse et théologique), dans la *Revue de théologie et de philosophie,* 1909, p. 53-110.

3. *Ibid.*, p. 108. — 4. *Ibid.*, p. 110. — 5. *Ibid.*, p. 108, 109. — 6. *Ibid.*, p. 83. — 7. *Ibid.*, p. 74. — C'est nous qui soulignons, ici et plus loin.

forme *une des idées maîtresses de sa théologie*,... et fait dévier la pensée protestante vers une conception voisine de la scolastique [1]. »

Autre part, M. Lobstein reconnait que, s'il croit « rendre exactement la pensée de Calvin, » son interprétation « ne rend pas toute la pensée de Réformateur. Pour la saisir dans son *intégrité*, il faut la compléter dans deux directions, qui marquent un *double écart* de la voie royale et droite, indiquée et suivie par Calvin lui-même [2]. »

Mais ici comment ne pas se demander si c'est bien rendre *exactement* une pensée que de ne pas la rendre toute, que de ne pas la saisir dans son « intégrité », que de laisser de côté des *idées maîtresses*? etc. — M. Lobstein avoue du reste loyalement que le triage, auquel il se livre, est si difficile que parfois il est impossible : « Il faut avouer que, sur ce point, il n'est pas facile de distinguer entre l'intérêt religieux, qui inspire et domine la christologie de Calvin, et la formule dogmatique qui sert d'expression à sa foi. L'un et l'autre se confondent si complètement que, le plus souvent, un *triage est impossible; le fond et la forme* sont indissolublement unis [3]. »

Malgré tout, M. Lobstein croit pouvoir tenir compte seulement d'une des deux moitiés, celle qu'il appelle protestante, à l'exclusion de l'autre, qu'il appelle scolastique. « Nous nous bornons, dit-il, à relever les aspects vraiment nouveaux et originaux de la pensée du Réformateur, ceux qu'il a indiqués, ou développés, à la suite de Luther, ou d'accord avec lui. Quant aux éléments empruntés à la tradition scolastique, il suffira de les noter en passant, sans y insister ; *bien qu'ils occupent une place considérable dans le système de Calvin, ils ne méritent pas d'être étudiés en eux-mêmes* [4]. »

M. Lobstein nous excusera, mais le procédé nous parait inadmissible psychologiquement et historiquement. Abstraire d'un organisme vivant, comme la pensée de Calvin, un certain nombre de membres, d'idées, est une opération césarienne à laquelle la vie, c'est-à-dire la vérité d'aucun système ne peut résister, surtout pas celle du système de Calvin [5].

3. Le subjectivisme de Calvin.

Au surplus, ces deux séries de pensées, — si impossibles à séparer, — sont-elles bien en elles mêmes ce qu'elles paraissent être à M. Lobstein?

Laissons la série des pensées dites « catholiques », etc., bien qu'il fût peut-être nécessaire de s'entendre sur ce qu'on appelle le catholicisme. Il y a beaucoup d'erreurs et d'erreurs énormes dans le catholicisme : mais il y a de la vérité aussi et de la vérité évangélique. Ici, comme ailleurs,

1. P. Lobstein. *Ibid.*, p. 75. — 2. *Ibid.*, p. 82. — 3. *Ibid.*, p. 92. — 4. *Ibid.*, p. 58.

5. Ici je noterai l'accord de mes réflexions sur le respect des antinomies, des contradictions apparentes et momentanées, que l'on rencontre dans la théologie de Calvin, avec les réflexions du professeur K. Holl. « L'idée de Dieu, a-t-il écrit, à laquelle aboutit la Justification, contient une antinomie (*Paradoxie*). A côté de l'idée du Dieu saint, impitoyablement exigeant, est nettement dressée l'autre idée, que Dieu est plein d'une merveilleuse bonté. Il faut penser ceci avec autant de force, et aussi complètement que cela, et sans chercher une conciliation intime. Mais cette antinomie est l'essence même de la foi chrétienne en Dieu. C'est la même antinomie que le Christ a posée, également inconciliable, entre la colère du juge et l'amour du père. La contradiction (*Gegensatz*) est pour nous la seule forme par laquelle nous pouvons prendre conscience de la profondeur de l'idée de Dieu. La grâce, qui a pitié de l'homme, doit se détacher, comme quelque chose de complètement nouveau, comme un miracle incompréhensible sur l'arrière-fond de la sainteté divine. Alors seulement l'amour divin est quelque chose de plus que la simple indulgence ou l'aveugle amour paternel. » (Karl Holl, *Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen* (1907), p. 24, 25. — Et auparavant M. Holl avait déjà écrit : « Les antinomies restent. .. L'acte religieux lui-même contient une antinomie. Théoriquement, c'est une contradiction que l'homme, en même temps, se sente compris dans la puissance universelle de Dieu, et puisse se dresser, comme Moi, devant Dieu. Aucune logique ne peut résoudre ces antinomies. Nous touchons ici aux bornes de la connaissance humaine. Il vaut mieux les respecter et les laisser subsister à côté les unes des autres, plutôt que d'affaiblir le sens de chacune d'elles par une conciliation qui n'a jamais réussi. » (Karl Holl, *Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus*, 1906, p. 42.)

le système du bloc est inadmissible; et il ne suffit pas de dire : catholique! pour qu'on doive passer, comme devant une vieille erreur intellectuelle ou religieuse.

Mais la seconde série des pensées est-elle vraiment *symbolo-fidéiste*? Et M. Lobstein, sans le vouloir, n'est-il pas obligé de s'illusionner un peu pour arriver à sa surprenante conclusion?

Exemple : « Calvin parle comme Luther. L'un et l'autre Réformateur insistent sur le caractère pratique et *subjectif* de la connaissance religieuse : « Ceste doctrine n'est point spéculative (comme on dit), comme sont les sciences humaines : car là c'est assez d'avoir conçu ce qui en est, mais de ceste-ci, il faut qu'elle soit enracinée en nos cœurs [1]. » — Et je vois bien que M. Lobstein a écrit le mot *subjectif*; qu'il le répète....; « comme Luther, Calvin pleinement convaincu de *la subjectivité de la connaissance religieuse* [2]....; » — « l'intérêt spirituel qui détermine sa pensée repose uniquement sur une base *morale et religieuse*, c'est-à-dire *subjective et téléologique* [3]; » ...mais qui a décidé que « moral et religieux » est synonyme de « subjectif »? de quel droit prêter à Calvin le vocabulaire symbolo-fidéiste? Littré définit « conceptions subjectives », celles qui « *émanent* directement de l'esprit, sans mélange notable des conceptions objectives. » Or jamais Calvin n'a été ainsi « subjectif », et l'étude de M. Lobstein suffit très bien à le démontrer. Dès lors, ou tous les chrétiens ont été subjectifs, parce qu'ils ont tous voulu être pratiques, moraux, pieux, ou Calvin ne l'a pas été.

Mais cela dit, nous croyons utile de reproduire ici quelques-unes des très nombreuses citations par lesquelles M. Lobstein montre l'anti-intellectualisme de Calvin. Le lecteur voudra bien les ajouter à toutes celles que nous avons déjà données nous-même : nous les groupons et examinons dans les trois paragraphes suivants :

4. Le pragmatisme de Calvin.

D'après Calvin, la foi est non pas « spéculative », mais « pratique ». Et à propos de toute doctrine, il faut démontrer quel est son « profit » pour l'édification [4].

« La vraye sagesse n'est point spéculative. Comme nous voyons que plusieurs se tormentent et travaillent beaucoup pour savoir ceci et cela, et ne savent pourquoi, il n'y a nulle fermeté. Si on leur demande : Eh bien! quand vous aurez comprins les choses qui vous sont du tout cachées, que sera-ce? Quel profit aurez-vous? Il est certain qu'il n'y en aura point, et ils n'en seront pas meilleurs [5]. » — « Nous n'avons ouï sermon en toute notre vie, que Dieu ne nous allègue au dernier jour : « Comment? Combien avez-vous profité? [6] » — « Nous voyons des fantastiques, lesquels, quand ils parlent de la providence de Dieu, ce n'est sinon pour s'entortiller en des spéculations qui sont si lourdes que c'est pitié, et n'en rapportent nulle édification [7]. »

Ici vraiment il y a lieu de s'arrêter. Car cette insistance à rappeler le but pratique, le critère pratique de la vérité a un nom moderne, extrêmement moderne. Cela s'appelle aujourd'hui le *Pragmatisme*, « la philosophie de l'action, de la pratique de la vie, » d'après laquelle « la vie et la vérité se trouvent étroitement unies entre elles, » si bien « qu'il est permis, il est inévitable, il est bon de juger la valeur théorique d'une affirmation par ses conséquences dans la pratique [8]. »

Seulement, si Calvin pratique étonnamment le *Pragmatisme*, il en évite l'écueil, qui consiste à séparer l'idée de la vie pour ne tenir compte que de la vie : et ce n'est pas à lui que peut se rapporter l'avertissement de M. Boutroux : « Ni la vie, en tant qu'elle vaut d'être vécue, ne se conçoit sans la vérité, ni la vérité, en tant qu'elle est concrète et réelle, ne se conçoit sans la vie [9]. »

1. [illegible] — 2. *Ibid.*, XXXIII, p. [illegible]. — 3. *Ibid.*, XXXIII, p. 602. — 4. H. Bois, *Le pragmatisme* [illegible] — 5. Lobstein, p. [illegible] — 6. *Ibid.*, p. 66. — 7. *Ibid.*, p. 68. — 8. « Nous voyons que [illegible] on fait en partie, [illegible] savoir quel est le chemin d'y parvenir. » *Opera* XXXIII, p. 160.

9. Il vaut la peine de citer un peu plus longuement M. Boutroux pour montrer jusqu'à quel point les questions les

5. Le rôle de l'expérience.

D'après Calvin, la foi est inséparable de « l'expérience », du « sentiment ». — « Job n'est point un docteur *spéculatif*, mais il est un vrai *praticien* des choses dont il parle, c'est-à-dire des jugements de Dieu. Et de fait, *sans ceste expérience*, ici nous ne pouvons pas cognoistre ne Dieu,... ne rien qui soit.... Si faut-il que nous venions à l'*espreuve*, ou nous n'aurons que des vaines spéculations.... Si nous n'avons *senti* que c'est de nos péchez.... Nous ne saurons pas, dis-je, un seul mot de Dieu, ouy d'*affection*[1]. » — « Qu'aurons-nous gaigné, quand nous aurons cognu subtilement que c'est de l'essence de Dieu et de sa majesté glorieuse, et cependant que nous ne comprendrons pas ce que nous devons *sentir* de luy *par expérience*, et ce qu'il nous déclare[2]? » — « Pour ce que notre infirmité n'attouche point à la hautesse de Dieu, la description qui nous en est baillée se doit submettre à nostre capacité, pour estre entendue de nous. Or le moyen est qu'il se figure non pas tel qu'il est en soy, mais tel que nous le sentons[3]. »

Il ne suffit pas d'être « convaincu par raison que Dieu est par dessus l'ordre de la nature, » comme d'une « chose qui se démontre évidemment; » il faut en être « touché ». Dieu « veut que nous *sentions* qu'il est prochain[4]. »

Notons bien que « les hommes ne peuvent droitement cercher Dieu, sinon quand ils le cognoissent tel qu'ils le doivent avoir senti par *expérience*[5]. » — « Prions Dieu qu'il nous fasse *sentir* la vertu de sa parole,... c'est assavoir que c'est une forteresse invincible; que nous connaissions cela par *expérience*[6]. » — « Nous regardons Dieu, quand il se monstre Père et Sauveur par effect et qu'il nous en donne l'*expérience toute notoire*[7]. »

plus nouvelles sont des questions anciennes. Tout à l'heure, à propos du livre de M. Schæder, c'était l'énorme question de la théologie théocentrique ou anthopocentrique. Maintenant, à propos des relations entre l'idée et la vie, c'est la question non moins énorme de l'expérience et de l'intellectualisme. Et une fois de plus on voit combien la théologie de Calvin est actuelle et moderne. « Tout fait ne comporte pas comme tel l'appellation de vérité. La vérité est cet extrait, ou ce point d'appui des faits, qui est susceptible d'être considéré par toute intelligence comme subsistant, identique à lui-même, indépendamment des représentations et des sentiments qui s'y trouvent associés dans les consciences individuelles. Il importe à cet égard de distinguer deux sens du mot expérience. Le savant fait des expériences; par elles, il dégage, du donné brut, des réalités dites objectives. Le mystique fait des expériences : cela signifie qu'il a conscience de passer par certains états d'âme subjectifs. La langue allemande et la langue anglaise distinguent ces deux genres d'expérience par les mots : *experience, experiment, Erlebniss, Erfahrung*. L'expérience, au sens anglais du mot, le fait d'avoir conscience de passer par tels ou tels états, a, sans doute, une réalité objective, en ce sens que tout le monde reconnaîtra que le sujet a eu conscience de passer par tels ou tels états, mais non en ce sens que ces états sont objectivement véritables, c'est-à-dire que l'idée que le sujet se fait de leur signification ou de leur cause est nécessairement juste. » — « Toute vie n'est pas par elle-même un bien. Non seulement nous sacrifions sans remords des myriades de vies engendrées par la nature, mais nous tenons la persistance de certains instincts de l'homme, de la sauvagerie, de l'ignorance, du mensonge, de l'intempérance, pour des maux que nous devons combattre. Vivre sa vie, quelle qu'elle soit, être tout ce qu'on peut être, se développer en tous sens, au hasard, ne saurait être, aux yeux de la raison humaine, l'idéal. » — Il faut donc « ne pas parler simplement de vie en général, mais d'une vie plus haute, plus noble, plus désintéressée, plus généreuse. C'est parce que telle croyance donne à la vie humaine, non seulement plus d'intensité, mais plus de valeur et de mérite, que l'on attribue à cette croyance un rapport à la vérité. Qu'est-ce à dire, sinon qu'au fait brut de la vie on joint, consciemment ou inconsciemment, un concept qui la détermine d'une certaine manière? Mais un concept, c'est un apport de l'intelligence : Si donc, dans la notion de vie, on trouve un fondement de vérité, c'est que l'on se fait de la vie une idée qui suppose la vérité. Ce n'est pas la vie comme telle, c'est la vie imprégnée d'intelligence qui est jugée bonne, et qui confère une valeur réelle, vraie, aux moyens appropriés à son développement. » — « Il semble donc que l'action, pour être digne de l'homme, digne d'estime et d'amour, ne puisse se passer de l'intelligence, et qu'ainsi le pragmatisme ne se suffise pas à lui-même, mais requière, pour être légitime, le concours de ce même intellectualisme, qu'il prétend supplanter. » Emile Boutroux : « La vérité et la vie, » dans *Foi et vie*, 1er décembre 1909, p. 710-714.

1. *Opera* XXXIII, p. 625. — 2. *Ibid.*, p. 372. — 3. *Ibid.*, I, XVII, 13. — 4. *Ibid.*, XXXIV, p. 432, 433. — 5. *Ibid.*, XXXV, p. 234. — 6. *Ibid.*, XXXIII, p. 326. — 7. *Ibid.*, XXXIV, p. 132.

6. L'unité de la pensée de Calvin.

[illegible] une troisième série de citations, qui fait partie d'un long développement sur les rapports de la Parole et de l'Esprit de Dieu. M. Lobstein donne quelques lignes, mais il nous faut parcourir attentivement les pages elles-mêmes : « Quand Dieu nous donne sa cognoissance, sachons qu'il ne veut point qu'un tel thrésor soit perdu, ne qu'il périsse, mais que nous le recevions pour en faire nostre *profit*. Or cependant nous avons ici à noter, que jusques à ce que Dieu ait parlé, et que nous soyons enseignez en son eschole, que nous n'aurons nulle doctrine, ne conseil, que nous serons là comme povres bestes escartées, que nous serons bref du tout confus.... Si Dieu retire sa parole,... il n'y a plus de doctrine par laquelle Dieu nous donne une reigle certaine et infallible.... Si Dieu n'approchoit de nous, nous n'aurions nul moyen de venir à luy.... Combien que nous pourrons savoir tous les secrets de la nature, nous pourrons tracasser çà et là par tout le monde,... et cependant nous n'aurons pas le principal, c'est de cognoistre la vérité de Dieu, car elle surmonte tout esprit humain.... Voilà qui est cause que si peu de gens profittent en l'Escriture saincte, c'est qu'ils sont outrecuidez ; ils sont préoccupez d'une telle fantasie d'estre bien sages et bien aigus. Or estans ainsi enyvrez, ils mesprisent toujours la parolle de Dieu.... Pour ceste cause, humilions-nous.... Que toute nostre prudence soit d'obéir à Dieu.... Ceste promesse emporte aussi une condamnation pour ceux qui auront eu les oreilles battues de la parolle de Dieu, et cependant seront demeurez endurcis.... Il faudra que tout ce que nous aurons jamais ouy de la parolle de Dieu vienne en conte.... Nous n'aurons ouy sermon en toute nostre vie, que Dieu ne nous allègue au dernier jour : Comment ? Combien avez-vous profité ?... Soyons attentifs de recevoir la parolle, et embrasser la doctrine que le Seigneur nous monstre.... Il est vray que ceci n'est jamais accompli, jusques à tant que nostre Seigneur nous enseigne par son Sainct-Esprit, après que sa parolle nous aura esté prêchée par la bouche des hommes.... Comme le soleil est aussi clair pour les aveugles que pour les autres, mais ils n'ont point la capacité de recevoir la clarté que le soleil leur apporte, ainsi en est-il de nous. Tellement que quand Dieu parle seulement par la bouche des hommes, c'est temps perdu. Il faut que le commandement soit en nostre bouche et en nostre cœur. Et comment l'aurons-nous et en nostre cœur et en nostre bouche ? Ce sera quand Dieu l'y aura mis par la grâce de son S. Esprit... Il n'y a qu'un seul moyen d'estre illuminez de Dieu, afin que nous cognoissions sa volonté pour nostre salut, c'est que nous recognoissions la grâce qui nous est offerte par nostre Seigneur Jésus-Christ en l'Evangile.... Car ce n'est point assez, encores que nous ayons cogneu ce qui nous est monstré par l'Escriture saincte : mais il faut que nous en soyons touchez au vif en nos cœurs, que nous soyons certifiez de l'amour paternel de nostre Dieu. Quand cela y est, alors il n'y a plus de cachette, il n'y a plus d'obscurité en l'Escriture saincte, c'est une instruction suffisante autant qu'il est bon et propre pour nous [1]. »

Certes, voilà bien une pensée dans laquelle « le triage » des éléments qui la composent est impossible. Parlera-t-on d'*intellectualisme* et de *subjectivisme ?* — Autant vaudrait essayer de séparer dans une goutte d'eau l'hydrogène et l'oxygène ! La pensée de Calvin n'est ni intellectualiste, ni subjective ; tout est objectif et religieux, tout est externe et interne, tout est idée et sentiment.

Et je conclus par une observation de M. Lobstein, heureux de me trouver ici d'accord avec lui : « A la lecture de ces déclarations si nettes, si catégoriques, sur la foi au Dieu créateur, on ne sera plus tenté de voir dans Calvin le docteur intellectualiste et le théoricien à outrance qu'a imaginé la tradition [2]. »

1. *Opera* XXVIII, p. 573-578. — 2. P. Lobstein, p. 87.

7. La foi implicite.

Indiquons une étude, — qui nous avait échappé, — et qui n'en est pas moins très considérable celle de M. Georg Hoffmann, sur « la doctrine de la foi implicite [1]. » L'auteur voit dans la *Fides implicita* une doctrine catholico-romaine et intellectualiste. Les Réformateurs l'ont combattue, et tout particulièrement Calvin : « Sans aucun doute, Calvin est, et reste l'adversaire infatigable de la doctrine catholico-romaine, dans sa forme la plus large [2]. » Cependant notre Réformateur, admettant que, dans toute foi, il y a un minimum de croyance, n'a pas pu se débarrasser complètement de toute foi implicite : « Nous admettons donc qu'il y a une foi implicite *(nos vero fidem implicitam esse concedimus)*. » « Il est permis d'appeler implicite la foi (*Vocare etiam fidem implicitam licet,* etc. [3]), pour deux motifs : à cause de notre ignorance, et comme préparation à la foi.... M. G. Hoffmann conclut, comme les autres auteurs dont nous avons parlé, à la contradiction entre deux conceptions de la foi, et à l'existence de deux âmes contradictoires en Calvin : « Il y avait deux âmes dans la poitrine de Calvin : l'une pénétrée de la conception de la foi selon la Réformation, et l'autre acceptant dans cette conception de la foi la nécessité de tenir pour vrais certains faits historiques, certaines vérités théoriques [4]. — Nous croyons avoir suffisamment expliqué notre attitude vis-à-vis de cette conception « fidéiste ».

VI

La doctrine de la justification par la foi.

1. Il y a eu un temps où Calvin était accusé de ne pas avoir fait une place suffisante à la grande doctrine protestante, d'avoir en tout cas enseigné la justification par la foi beaucoup moins que Luther.

Le professeur Wernle dit : « Sur aucun point, Calvin ne se montre luthérien strict, autant que dans sa doctrine de la justification par la foi. Il l'a exposée avec une clarté, avec une énergie sans pareille, non pas comme quelqu'un qui répète une leçon, mais comme quelqu'un qui décrit son expérience [5]. »

Le professeur Warfield dit : « Aussi peu la doctrine de la prédestination est spécifiquement calviniste, aussi peu la doctrine de la justification par la foi est spécifiquement luthérienne. Cette dernière doctrine est aussi centrale dans le système calviniste que dans le système luthérien. Oui, c'est seulement dans le système réformé que cette doctrine conserve la pureté de sa conception et résiste à la tentation de devenir une doctrine de la justification en rapport avec la foi, au lieu d'être la doctrine de la justification par la foi. Il est vrai que le luthéranisme est enclin à se reposer dans la foi, comme dans un fait ultime, tandis que le calvinisme pénètre la cause, et place le fait dans sa vraie relation avec les autres produits de l'activité de Dieu en faveur du salut de l'homme. Et cette différence, bien considérable, nous conduit au principe vraiment formateur de chaque conception.... Le luthéranisme, né des angoisses d'une âme accablée par sa faute, cherchant la paix avec Dieu, trouve cette paix dans la foi, et s'y arrête. Il est tellement absorbé dans la jouissance des bénédictions qui découlent de la foi, qu'il refuse ou néglige de rechercher d'où vient la foi elle-même. Il se perd lui-même dans une sorte de divine *euthumie* [6], ne sait et ne veut rien savoir de plus que la paix de l'âme justifiée. Le calvinisme pose avec autant de sérieux que

1. *Die Lehre von der Fides implicita.* Le premier volume a paru en 1903, le second (consacré aux Réformateurs, et qui parle de Calvin, p. 182-229), a paru en 1906 ; et le troisième en 1909. — 2. G. Hoffmann, II, p. 223. — 3. *Institution chrétienne,* III, II, 4. 5. — 4. G. Hoffmann, p. 213. — 5. Wernle (in St. Gallen), p. 38. — 6. Warfield, *The Theology of Calvin,* dans *Calvin a Theologian and Calvinism to-day,* p. 20, 21.

le luthéranisme la grande question : « Que dois-je faire pour être sauvé ? » ; et il répond tout à fait comme répond le luthéranisme. Mais il ne peut s'arrêter là. Une question plus profonde le tourmente : « D'où vient en moi la foi qui me justifie? » Et la profonde réponse remplit toute son âme d'adoration : « De la libre grâce de Dieu seule, à l'honneur de sa grâce. »

2. D'après une seconde opinion, Calvin non seulement aurait enseigné la justification par la foi, mais il l'aurait enseignée en fidéiste moderne.

M. Charles Lelièvre, dans ses pages sur la *Justification par la foi,* applique la méthode indiquée par M. Lobstein, dont il répète textuellement la formule : « Nous nous bornerons à relever les aspects vraiment nouveaux et originaux de la pensée du Réformateur.... Quant aux éléments empruntés à la tradition scolastique, il suffira de les noter en passant, sans y insister ; bien qu'ils occupent une place considérable dans le système de Calvin, *ils ne méritent pas d'être étudiés en eux-mêmes*[1]. »

Les conclusions partielles de M. Lelièvre confirment partiellement celles que nous avons présentées : « Nous sommes ici sur le terrain de l'expérience religieuse ; nous sommes en présence de la notion évangélique et seule vraiment protestante de la foi. Calvin a triomphé de l'inspiration scolastique, autoritaire et intellectualiste, et il faut signaler cette victoire, remportée sur une position dont l'importance ne saurait être exagérée, car c'est ici le point stratégique par excellence, dans la campagne des Réformateurs contre Rome[2]. » — « En retrouvant et proclamant à nouveau la doctrine paulinienne de l'inspiration par l'Esprit saint, Calvin a été nécessairement amené à professer, comme l'apôtre, la corruption radicale de tout homme, qui n'a pas reçu de Dieu la vertu, par laquelle « il nous arrose de son Saint-Esprit, afin que nous cheminions en ses voies » (*Commentaires,* Romains VII, 6), et il a du même coup évité le reproche si souvent adressé à la théorie d'Anselme, d'envisager le péché trop extérieurement[3]. » — « Nous pouvons résumer en un seul les mérites de la théologie de Calvin, en tirant des études de détail qui précèdent la conclusion générale, que notre auteur a remis en honneur la méthode expérimentale et psychologique[4]. »

Seulement, quand M. Lelièvre ajoute : l'historien doit « reconstituer la figure du Réformateur telle que ses actes et ses écrits la lui révèlent, sans négliger aucun fait de sa vie, sans effacer aucune page de ses œuvres[5], » nous ne pouvons pas ne pas observer que le théologien doit suivre l'exemple de l'historien et ne pas déclarer qu'une moitié de la théologie de Calvin « ne mérite pas d'être étudiée en elle-même[6], » peut être tenue pour nulle et non avenue.

Nous avons eu l'occasion d'exposer dans un discours académique[7] cette conception que la pensée d'un homme agit avec tous ses éléments contradictoires (en apparence) ou non ; et qu'en analysant cette pensée de façon à séparer ces éléments en deux groupes, dont on élimine l'un pour ne conserver que l'autre, on fausse la pensée elle-même. Et nous nous sommes servi de cette comparaison. « Eh! sans doute, la rive droite et la rive gauche d'un fleuve sont opposées l'une à l'autre. Mais supprimez en une... il n'y aura plus de fleuve, voilà tout ! — L'opposition irréductible des deux rives, loin d'arrêter les eaux, est précisément ce qui leur permet de couler ; et plus ses rives opposées sont fermes et hautes et infranchissables, et mieux les eaux peuvent traverser les défilés cahoteux de la montagne en un torrent abondant et irrésistible, jusqu'à ce que, parvenues dans la plaine, elles s'étendent, calmes et fécondantes. De même entre les rives de l'intelligence, à droite, et du cœur à gauche, — des idées, de la dogmatique ou des faits de l'histoire,

1. Charles Lelièvre, « La doctrine de la Justification par la foi dans la théologie de Calvin », dans la *Revue chrétienne*, 1900 p. 702. — 2. *Ibid.*, p. 704. — 3. *Ibid.*, p. 774, 775. — 4. *Ibid.*, p. 775. — 5. *Ibid.*, p. 776. — 6. *Ibid.*, p. 702.

7. *L'ascétisme et l'intellectualisme de Calvin*, discours prononcé à la séance de rentrée de la Faculté de Montauban, le 25 novembre 1909.

à droite, et des sentiments, de l'expérience religieuse et de la piété à gauche, — le calvinisme, traversant toutes les coalitions, toutes les réactions, renversant tous les obstacles, a fini par étendre sa vie riche et forte dans les vastes plaines de la chrétienté. Supprimez une des deux rives, il n'y aurait pas plus de calvinisme que de fleuve. »

Rappelant cette comparaison, M. Ch. Lelièvre[1] a fait une réponse qu'il vaut la peine de noter, car elle permet de préciser le point du débat. « Il nous est devenu, dit-il, difficile aujourd'hui de marcher sur les deux rives à la fois. Nous demandons humblement la permission de marcher sur la rive gauche, c'est à dire de rester disciples de Calvin *dans la mesure* [c'est M. Lelièvre qui souligne] où il a été le théologien de la maîtrise de l'Esprit ». — Ici on touche du doigt le bizarre malentendu. Chaque théologien a le droit de suivre une des rives du fleuve, de préférer la rive gauche, et même de s'en écarter autant qu'il le voudra. Seulement là n'est pas la question en discussion. Je ne discute pas la valeur de la pensée de tel ou tel théologien ; je discute la réalité de la pensée de Calvin. Qu'est-ce que Calvin a pensé ? A l'histoire seule de répondre. Et je soutiens que Calvin n'a pas pensé la moitié, le quart, le dixième de sa pensée : il a pensé sa pensée entière, totale. Que les théologiens modernes se promènent à leur gré, même à leur caprice le long d'une rive ou de l'autre du fleuve, le fleuve qui a été la pensée de Calvin avait deux rives, et c'est parce qu'il avait ces deux rives qu'il a coulé et fécondé les plaines. — Enlever une rive c'est bien provoquer d'abord une inondation et puis la sécheresse. — Le calviniste n'est pas un individu qui marche à la fois sur deux rives d'un fleuve ; c'est un individu qui se plonge dans le fleuve, ou prend une barque en se laissant aller, entre les deux rives, au courant du fleuve lui-même.

3. Une troisième opinion est représentée par des déclarations comme celle de M. le professeur Viénot : « Pour Calvin, la question du salut se pose comme pour un théologien du Moyen âge. Comment l'homme perdu par les conséquences du péché originel peut-il être sauvé ? Mais, au lieu de répondre : par l'Eglise, il répond : L'homme est sauvé par la Foi, c'est-à-dire par une décision personnelle qui accepte les promesses de salut surnaturel renfermées dans la Bible. »

Ne faisons pas observer que la prétendue question du Moyen âge est la grande question évangélique et chrétienne : « Que dois-je faire pour être sauvé ? » « Crois au Seigneur Jésus, » dit l'apôtre. Et Jésus lui-même : « Je suis venu pour sauver ceux qui étaient perdus. » — Mais la *décision personnelle*, dont M. Viénot parle, n'est-elle pas un acte de première importance, établissant une différence immense entre le catholicisme et le calvinisme ? Non, d'après M. Viénot, qui continue : « Ce mot de *décision personnelle* ne doit pas d'ailleurs nous tromper. Le salut, dans ce système, reste *extérieur*[2] encore. C'est la Bible qui en donne l'assurance objective. Le salut est entièrement l'œuvre de Dieu. L'acte par lequel l'âme se décide à croire ne vient pas de l'activité humaine, ne suppose aucune collaboration de l'homme à son salut, c'est le résultat de l'action directe de Dieu, de la prédestination. Le salut est un drame qui se passe en dehors de l'homme. Il n'y prend aucune part et n'en reçoit les bénéfices que selon le bon plaisir de Dieu. Voilà un point sur lequel il y a certainement une rupture entre la conscience de Calvin et la nôtre.... Notre âme se refuse à donner beaucoup de valeur à un salut venu entièrement du dehors[3]. »

Sans entrer dans aucune discussion relative à cette négation de la doctrine de l'expiation, et à cette affirmation de ce que Calvin aurait appelé la doctrine du mérite dans l'œuvre du salut, nous nous bornerons à constater que M. le professeur Viénot a tenu compte, d'une certaine façon, de la moitié de la pensée de Calvin : l'*attribution*, et a totalement négligé l'autre : la *régénération*. — Et, encore une fois, la moitié d'une pensée n'est pas cette pensée[4].

1. Charles Lelièvre, dans la *Vie nouvelle*, 11 juin 1910. — 2. C'est nous qui soulignons. — 3. Viénot, p. 33.

4. Les deux études sur la doctrine de la *Justification par la foi*, que M. le professeur Holl a publiées, nous font com-

[illegible] d'avoir fait du salut quelque chose de purement extérieur à l'homme répond le fait que pour Calvin et le calvinisme la justification est une excitation merveilleuse à l'énergie et à l'activité.

Le professeur Barth dit : « On peut constater que le christianisme luthérien, du moins pour la moyenne de ses partisans, a un penchant à mettre tout l'accent sur l'expérience du pardon des péchés, sur le repos bienheureux dans la grâce ; d'où il déduit le devoir de la patience vis-à-vis des contrariétés de la vie. Le cercle de l'activité chrétienne est ainsi rétréci et la piété intime du cœur a été accompagnée d'une passivité presque quiétiste, héritage de l'ancien mysticisme dans la pensée de Luther. Calvin ne paraît pas se contenter de cela [1]. » — Le professeur Tröltsch dit : « Le calvinisme est plus sévère et plus strict. Il n'a pas la joie de Luther à user du monde. Et cependant il est plus puissant pour faire entrer la vie du monde dans la sphère de la morale chrétienne [2]. » — Le licencié Hadorn dit : « Le Dieu de Calvin est un Dieu tout de volonté, d'action [3]. » — Le professeur Tröltsch dit : « C'est avec un Dieu de volition active que la justification a affaire, et pas avec une grâce qui simplement pardonne les péchés. » — « La justification est attestée, non par la ferveur et la profondeur du sentiment, mais par l'énergie et les résultats durables de l'action [4]. »

VII

Doctrine de la Pénitence.

Dans le volume publié par l'Eglise réformée d'Elberfeld, M. Strathmann complète son étude sur la Pénitence (que nous avons citée plus haut), et s'occupe surtout de l'*Institution* de 1536 [5]. — Ritschl, en particulier, a prétendu que Calvin avait modifié sa conception, et que, passive en 1536, la Pénitence n'avait reçu un caractère actif qu'à partir de 1539. De ce changement, Ritschl déduisait sa théorie particulière que, pour les Réformateurs, dans l'ordre du salut, l'Eglise était supérieure à l'individu. — M. Strathmann montre, une fois de plus, la base étroite et fragile des spécieuses généralisations de Ritschl : « Son erreur, dit-il, s'explique par le fait qu'il n'a pas tenu compte de toutes les déclarations de Calvin, qu'il a donné à sa théorie, comme base, seulement les déclarations d'un chapitre (Première édition de l'*Institution*, ch. V, *Opera* I, p. 147 et ss.), et même pas toutes [6]. »

prendre à quelle opposition est en butte aujourd'hui ce principe de notre Réformateur. — Le professeur Holl montre que l'opposition actuelle date du célèbre Paul de Lagarde, le prophète de beaucoup de négations du jour, qui, déjà en 1873, puis en 1890, dans son pamphlet : *Ueber einige Berliner Theologen*, etc., formula son idée : « La doctrine de la Justification par la foi, dit-il dans ces pages, n'est pas l'Evangile : c'est une étroitesse paulinienne.... Elle n'a pas été le principe fondamental de la Réformation ; et aujourd'hui, dans les cercles protestants, c'est une doctrine complètement morte. A bon droit. Les doctrines de la justification par la foi et de l'expiation sont des *Mythologèmes* (doctrines de mythologie) et n'ont de valeur que pour ceux qui acceptent sérieusement la vieille doctrine ecclésiastique de la Trinité, ce que personne ne fait plus. » (*Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus*, 1906, p. 1, 2). — C'est tout à fait là que l'on en est aujourd'hui. Pour le professeur Holl, la doctrine de la justification par la foi est solidaire de la doctrine de Dieu. Le professeur Holl dit donc déjà ce que le professeur Schæder dira et développera des années plus tard, et c'est toujours la preuve de l'extraordinaire importance actuelle de la doctrine calviniste de Dieu : Théocentrie ou Anthropocentrie. « Si l'idée de Dieu est sentie dans toute sa puissance, il n'y a aucun danger que les droits de la morale soient méconnus par la doctrine de la justification par la foi. Dieu agit toujours. Il crée son royaume en prenant les hommes comme ses organes. Il ne saurait y avoir de plus puissant motif pour l'action morale, que de se sentir un instrument entre les mains du Tout-Puissant. » (*Ibid.*, p. 42.) — Et encore : « De l'idée de la justification au contraire sort un idéal moral plus haut qu'aucun idéal dressé jamais par une morale autonome. » (*Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen ?* 1907, p. 26.)

1. Barth, p. 17. — 2. *Hibbert Journal*, oct. 1909, p. 116. — 3. Hadorn, p. 25. — 4. *Hibbert Journal*, p. 107. — 5. Lic. theol. H. Strathmann : « Die Entstehung der Lehre Calvins von der Busse, » dans le volume *Calvinstudien*. Festschrift, [illegible] — 6. *Ibid.*, p. 212.

Pour M. Strathmann, il n'y a pas de vraie différence entre la première édition de l'*Institution* et les autres : « L'impression, dit-il, d'un certain manque de clarté, produite par le rapprochement des affirmations de Calvin sur la Pénitence, provient de ce que Calvin n'a pas suffisamment distingué entre les deux genres successifs de Pénitence [1]. »

VIII

L'ascétisme.

1. La thèse de M. Schulze.

Dans un article de la *Christliche Welt*, M. Schulze expose de nouveau ses théories sur le prétendu ascétisme pessimiste de Calvin : « Pour la jouissance de cette vie, il semble bien qu'il ne reste plus de place. » Toutefois, M. Schulze concède que la morale de Calvin « est une morale tout à fait pure, » sauf une petite restriction (en note) : « Quelques expressions différentes échappent bien à Calvin, mais l'idée que nous venons d'exposer domine tout à fait. » En résumé : « Le calvinisme, malgré son caractère ascétique, a montré dans l'histoire une incroyable puissance d'action. C'est un facteur de culture de premier rang [2]. » — Toujours la conception d'après laquelle un mauvais principe, c'est-à-dire un arbre mauvais, produit des conséquences excellentes, c'est-à-dire d'excellents fruits.

2. Réfutation de la thèse.

1. Mais la théorie de M. Schulze a, depuis le premier jour, perdu beaucoup de terrain. — Nous avons vu le désaveu du professeur Lang. — Le professeur Kattenbusch, dans le même numéro de la *Christliche Welt*, dit : « Sur ce point, Calvin n'avait rien d'original. La « méditation de » l'éternité, » la pensée de la mort et de ce qui la suit, est un des traits de la bonne piété évangélique [3]. » — Le Rev. Stevenson, professeur dans le Séminaire d'Auburn, en Amérique, dit : « La chose difficile est de chercher le bien de notre prochain, et seul le renoncement à soi-même résout cette difficulté. Aucun membre de la société n'a ses droits (*powers*) pour lui-même, et ne doit s'en servir dans son intérêt particulier, mais pour le profit des autres. Renoncer à soi-même pour les autres hommes, voilà ce qui devient la base de la solidarité, comme renoncer à soi-même pour Dieu, voilà ce qui devient la base de la tranquille possession de soi-même : mais cela ne conduit pas à l'ascétisme [4]. » — Le professeur Bavinck dit : « Lorsque Calvin parle du mépris de la vie présente, il entend quelque chose de tout différent de ce qu'entendait la morale du moyen âge.... La vie elle-même est une « *benedictio Dei* [5].... » « Bien est vray que nous ne la devons » jamais hayr (*odio certe non habenda nunquam*), sinon d'autant (*quatenus*) qu'elle nous détient en » sujétion (*obnoxios*) du péché ; combien encores que proprement cela ne luy est pas à imputer [6]. » Considérer la vie comme une *vocatio Dei* est le premier principe, le fondement de toute activité morale,... et nous assure ce précieux réconfort « qu'il n'y aura œuvre si mesprisée ne sordide (*tam sordidum et vile*) laquelle ne reluise devant Dieu et ne soit fort précieuse (*quod non coram Deo resplendeat et pretiosissimum habeatur*) [7]. Ainsi Calvin voit l'ensemble de la vie plongée dans la lumière de la gloire divine.... Tous les biens de la vie sont délivrés du déshonneur, auquel les avait aban-

1. Lic. theol. H. Strathmann. *Ibid.*, p. 200. — 2. Martin Schulze, « Jenseitshoffnung und Sittlichtheit bei Calvin, » dans *Die christliche Welt*, 1909, p. 658, 659. — Voir John S. Stahr : « The Ethics of Calvinism, » dans *The Reformed Church Review*, avril 1909, p. 229-244. — 3. *Die christliche Welt*, 1909, p. [illegible]. — 4. Rev. J. Ross Stevenson « Calvin's Influence on civic and social Life, » dans *The Auburn Seminary Record*, juillet 1909, p. 174. — 5. *Institution chrétienne*, III, IX, 3 — 6. Le latin plus clair et plus précis dit : « quoique même cette haine ne doive jamais être vraiment dirigée contre la vie elle-même » (*quamquam ne illud odium proprie in ipsam convertendum est*), III, IX, 4. — 7. III, X, 6.

donnés le moralisme ascétique [1]. » — Le professeur A. Dorner dit : « On comprendrait tout à fait faussement Calvin, si l'on pensait que par la discipline ecclésiastique il voulait favoriser des penchants ascétiques, monastiques.... Ici la pensée de Calvin n'est ni théocratique, ni rigoriste [2]. » — « Max Weber, et Tröltsch, qui le suit pour l'essentiel, attribuent au calvinisme un « ascétisme intra mondain » (*innerweltliche Askese*); il l'exerce dans le domaine de la vocation, en se donnant pour but la vocation elle-même. Ce n'est pas exact, en soi, parce que Calvin se préoccupe du bien du prochain, et ne voit pas une vocation dans l'acquisition de l'argent pure et simple. Si tout doit être fait pour l'honneur de Dieu, on ne peut pas appeler cela ascétisme, car le but, d'après Calvin, n'exclut pas la joie de la possession terrestre, mais elle la comprend (*nicht aus- sondern ein-schliesst*) [3]. » — Le professeur Schulthess-Rechberg dit : « En opposition extrême avec la tendance fondamentale ascétique du catholicisme, la Réformation considère la famille, l'Etat, la société, la vocation civile, comme les sphères voulues de Dieu et bénies par Dieu de l'activité religieuse et morale [4]. »

2. M. Bohatec montre que Calvin insiste beaucoup sur le présent : *Præsentia Dei, de præsente Dei auxilio, Deum præsentem.* — Il dit : « Insensiblement, les idées eschatologiques sont transformées.... Les passages qui, en général, sont pris dans un sens eschatologique, sont appliqués au présent,... et la formule typique : *Méditation de la vie future*, s'échange avec les formules : *Méditation de la Providence* [5], *Méditation des promesses de Dieu* [6]. » — Voici du reste quelques-uns des textes signalés par M. Bohatec, et qu'il vaut la peine de reproduire en entier : Psaume XVII, 15 : « *Je seray rassasié.* Aucuns baillent icy un sens plus subtil que propre, restreignans ceci à la résurrection dernière, comme si David remettoit à la vie à venir l'espérance de sentir en son cœur une joye heureuse, et tenoit son désir en suspens jusque-là. » — Psaume XXXI, 19 : « Dont nous recueillons qu'il n'est pas yci traitté de la béatitude éternelle qui attend les fidèles au ciel, mais des aides et bénéfices de Dieu qui appartiennent à la conservation de la vie présente. » — Et enfin ce texte, qui n'est ni le moins curieux, ni le moins significatif : Psaume XLIX, 21 : « *L'homme est en honneur.* Pour ce que le prophète pouvoit sembler avoir parlé auparavant de la vie présente en trop grand mespris, laquelle, si on l'estime en soy, est un singulier bénéfice de Dieu, il met yci comme une manière de correction.... Dont aussi nous recueillons que ce n'est que par nostre faute que nous sommes misérables en ce monde, car si nous sçavions deuement recognoistre les biens que Dieu nous fait, et en user comme il appartient, nous verrions desjà yci reluire quelques estincelles de la béatitude à venir : mais cest honneur-là périt par la corruption qui est en nous. »

3. M. Schulze caractérise le prétendu ascétisme de Calvin comme un ascétisme eschatologique. Le professeur Bavinck rappelle et constate que Calvin a eu comme une sainte horreur de l'eschatologie : « Calvin parle très peu de la réprobation. L'*Institution* est un livre caractérisé par une grande sobriété, complètement dépourvu de scolasticisme abstrus. Il traite toujours les doctrines de la foi dans l'union la plus intime avec la pratique de la religion. *C'est spécialement vrai de l'eschatologie.* Tout le monde sait que Calvin n'a jamais pu se décider à écrire un commentaire sur l'Apocalypse, et dans son *Institution* il ne consacre que peu de paragraphes aux « choses dernières [7]. »

4. Le prétendu ascétisme calviniste se trouve réfuté par le sens, — relevé avec insistance par

1. H. Bavinck, « Calvin and Common grace », dans *The Princeton Theological Review*, 1909, p. 459, 460.
2. A. Dorner, p. 12. — 3. *Ibid.*, p. 20, n. 17. — 4. Schulthess-Rechberg, p. 295. — 5. « Pia sanctaque Providentiæ [illegible] » 1559, I, XVII, 6. — « Hujus doctrinæ meditatio Ps. LXXIII. » Début : *Opera* XXXI, p. 673. — 6. Bohatec, [illegible] — 7. Bavinck, *The Princeton theological Review*, 1909, 453.

divers auteurs, — de Calvin pour la nature, pour la réalité. Le professeur Holl dit : « Il sentait, avec son cœur, la réalité du monde, et avait l'œil ouvert à sa beauté. Un sentiment de la vie, sentiment sain, qui provenait de la volonté morale, le remplissait, et son sens de la nature n'était pas émoussé [1]. » — M. le professeur Barth dit : « Un des caractères principaux de la culture moderne, c'est le sens de la réalité, telle qu'elle nous apparaît dans la nature et dans l'histoire.... Or c'est précisément une propriété originale de la piété calviniste qu'elle découvre dans le monde réel, qui nous entoure, les traces du Dieu vivant, et glorifie en elles avec humilité son gouvernement.... Aussi Calvin regarda sans crainte les mystères de l'existence, la misère physique et morale des hommes.... Avec le même courage, il regarde l'histoire face à face. Il voit en elle le royaume de Dieu, une histoire réelle, que le suprême souverain, d'une main ferme, conduit à un but prévu. Et cette joie que donne la réalité, dans la conscience de son arrière-fond divin, Calvin l'a léguée à la culture de tous les peuples réformés [2]. » — Le pasteur Lic. Hadorn dit : « En établissant la moralité sur le fondement de l'Ecriture sainte, Calvin l'a par cela même réconciliée avec la nature.... C'était sa conviction inébranlable que l'absolue soumission à la volonté divine contribue au salut de l'homme dans tous les domaines, qu'elle ne comprime pas l'homme, mais qu'elle le qualifie au contraire pour le libre développement de toutes ses aptitudes et de toutes ses énergies [3]. »

IX

La doctrine du serf-arbitre.

Le problème de la liberté est le grand problème de l'anthropologie. M. le licencié Bohatec montre que les préoccupations de Calvin ressemblent fort aux préoccupations modernes. On pourrait peut-être ajouter que les solutions modernes ressemblent fort aux solutions de Calvin, en ce sens au moins qu'elles ne sont pas beaucoup plus des solutions. Mais si elles ont les défauts de celles de Calvin, en ont-elles les qualités ?

« Les conséquences, dit M. Bohatec, Calvin ne les tire pas, par la simple raison qu'il ne s'agit pas pour lui de la position et de la solution, par la loi de causalité, d'un problème métaphysique [4]. » — « Calvin a voulu distinguer entre l'idée psychologique et l'idée morale de la liberté, l'idée psychologique attestant la participation, sans contrainte, de la personne à ses choix et à ses actions ; l'idée morale affirmant la souveraineté de la raison sur le système naturel des sentiments et des instincts de l'homme. La première idée est purement formelle, la seconde est normative. Wundt définit la liberté comme Calvin : « La liberté [psychologique] est l'absence de contrainte, mais non pas de causes [5]. » — « Calvin admet la liberté psychologique.... Autre est la question de savoir si la liberté psychologique et la liberté morale peuvent être séparées [6]. » — « Une solution théorique de la question, Calvin ne l'a pas donnée, et ne pouvait pas la donner. Il s'est contenté de l'affirmation pratique que, à côté des décrets divins, et, malgré eux, nous avons les moyens et la possibilité d'agir nous-mêmes (*selbstständig*) [7]. » — « Calvin, c'est son mérite, a fait un pas au delà de la rude étroitesse déterministe de Luther, sans entrer dans la voie de la liberté matérielle qui attirait Bucer et Mélanchthon. Il a essayé, sans réussir, une conciliation scientifique. Ici aussi il est le théologien de la « diagonale ». C'est son mérite, et, comme pour tous les essais en « diagonale », sa faiblesse. Du moins son effort redoublé pour sauver au moins l'apparence de la liberté a exprimé le besoin de la liberté vraie [8]. »

1. Holl, p. 6. — 2. Barth, p. 15, 16. — 3. Hadorn, p. 23. — 4. Bohatec, p. 362. — 5. Wundt, *Vorlesungen über die Menschen und Tierseele*, 2e edit., 1892, p. 464. — 6. Bohatec, p. 305. 307. — 7. *Ibid.*, p. 307. — 8. *Ibid.*, p. 373.

[illegible] Moffat dit : « Ce n'était pas pour humilier l'homme, pour décrier la nature humaine, [illegible] dures, étaient dites : mais pour que chaque homme, si dépravé fût-il, pût avoir la foi et le courage suffisants pour prier Dieu, pour accepter sa grâce et pour chanter ensuite les louanges de sa grâce. » — « Calvin n'hésita jamais à suivre la logique de la souveraineté de Dieu.... C'était un de ces hommes qui regardent les faits sans cligner les yeux, et insistent sur les conséquences nécessaires des faits sans restrictions. » — « Il vaut mieux être un chrétien agnostique qu'un théologien non chrétien [1]. »

X

Individualisme et socialisme.

1. Individualisme.

En général, il n'y a pas lieu de démontrer que Calvin a été l'un des fondateurs les plus énergiques de l'individualisme moderne. Les uns l'en félicitent, et les autres l'en blâment, le plus souvent avec passion.

Une étude, cependant, reproduit le reproche suivant de Vinet : « La prospérité de Genève, dit celui-ci, malgré ma haute estime et mon affection pour cette illustre cité, n'a pas le droit de prévaloir dans mon esprit contre les principes ; je dis que ce qui n'est pas vrai, que ce qui n'est pas juste, n'est jamais nécessaire, ni désirable.... Calvin a moins fondé une Eglise qu'une république chrétienne ; l'élément de l'autorité, la soumission de l'individu à la communauté, de la communauté elle-même à un dogme, a débordé partout dans son œuvre ; l'intérieur, le spontané, l'individuel, qui ont la première place dans la religion, ont presque disparu de la sienne [2]. »

Certes, nous admettons absolument le principe : « Ce qui n'est pas vrai, ce qui n'est pas juste, n'est jamais nécessaire, ni désirable. » Seulement, nous contestons les faits sur lesquels Vinet croit pouvoir s'appuyer. Vinet n'avait pas lu, et pour cause, les études qui font de Calvin un symbolo-fidéiste, le théologien de l'expérience mystique, individuelle. A l'époque de Vinet, on ne connaissait pas Calvin comme on le connaît aujourd'hui, et le texte même du célèbre professeur de Lausanne marque une date et permet de mesurer le chemin parcouru.

Sans vouloir passer d'un extrême très faux à un autre extrême opposé et non moins faux, il n'est plus possible de contester que dans la pensée religieuse de Calvin il n'y ait eu beaucoup de ce que Vinet appelle *intérieur* et *individuel*. M. Barth, après avoir signalé comme le fondement de l'individualisme calviniste « l'élection personnelle par Dieu, » ajoute : « Le même Réformateur, auquel on reproche de n'avoir respecté aucune liberté personnelle, a inspiré dans le domaine religieux, à chaque chrétien, le plus haut sentiment de dignité personnelle (*Selbstachtung*) [3]. »

En particulier, il a émancipé chaque membre laïque de l'Eglise : « Pour Calvin, la communauté n'est pas composée de laïques mineurs, qui, toute leur vie, doivent être menés à la lisière : mais chacun est appelé à collaborer personnellement à tout le travail. Calvin ne voulait pas une Eglise de pasteurs [4]. »

Le célèbre historien anglais Green a dit : « C'est dans le calvinisme que le monde moderne plonge ses racines : car c'est le calvinisme qui révéla le premier au monde la dignité et la valeur

1. D. James Moffat, *The Auburn Seminary Record*, 1909, p. 162, 166, 164. — 2. Vinet, *Littérature française au dix-neuvième siècle*, III, p. 582. — Voir Alfred Schrœder, professeur à la Faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de [illegible] *Jean Calvin, Esquisse de sa vie et de son œuvre*, 1909, p. 24. — 3. Barth, p. 19. — 4. *Ibid.*

de l'homme. » — Et après avoir cité cette phrase, le Rev. Morris ajoute : « La note fondamentale de sa philosophie religieuse fut l'individualité de l'âme humaine en contact direct et en communion immédiate avec Dieu [1]. »

2. Socialisme.

En réalité, ce qui a été contesté d'une façon générale, ce n'est pas l'*individualisme*, c'est le *socialisme* du Réformateur. — Or le professeur Wernle dit : « Les idées précédentes présentent un individualisme religieux complet : Dieu, l'homme avec son péché, sa justification par la foi et ses devoirs. Mais ce n'est là qu'un côté de la pensée calviniste, et c'est la caricaturer que de l'exposer sans tenir compte de l'autre côté qui concerne l'Eglise et le peuple de Dieu [2]. »

Une série d'auteurs relèvent le fait que, pour Calvin, la grande préoccupation est non pas le salut personnel de l'homme, mais l'honneur de Dieu. Et voilà l'égoïsme, voilà toute morale utilitaire, eudémonique, coupés dans leurs plus profondes racines. C'est la fameuse parole dans la lettre à Sadolet : « Il est d'une pauvre théologie de rechercher son salut individuel. »

La *Christliche Welt* consacre un article à réunir sur ce sujet les citations que nous avons données et quelques autres. — M. Tröltsch (dont le témoignage est d'autant plus significatif, qu'il a plus ou moins adopté les théories de Schulze sur le prétendu ascétisme de Calvin, et qu'il veut faire du Réformateur un épigone du moyen âge) dit : « Ce n'est pas le salut de l'âme de la créature, mais l'honneur de Dieu, qui est, pour Calvin, l'idée centrale. De même, c'est la glorification de Dieu dans l'action, qui est la vraie pierre de touche de la religion personnelle véritable.... Le calviniste sait que l'élection de Dieu ne peut être perdue. En conséquence, il peut et doit diriger tous ses efforts, non sur lui-même, mais sur la tâche qui consiste à façonner le monde et l'Eglise d'après la volonté de Dieu.... L'individualisme réformé contient ainsi des impulsions d'activité de tous côtés, pour faire coopérer l'individu à l'œuvre du monde et de la communauté [3]. » — « Il n'est pas question, comme dans le luthéranisme, de distinguer entre la moralité privée et la moralité publique [4]. » — « C'est l'ensemble qui doit prendre soin de l'individu, soit directement par l'activité charitable nouvellement organisée dans la communauté religieuse, soit indirectement par une organisation appropriée et raisonnable de l'ensemble civil et social. C'est un socialisme sans démocratie [?] et sans communisme, un socialisme dans le sens de celui que les prophètes de l'Ancien Testament avaient dans l'esprit. Tout homme répond pour lui, et cependant tout homme doit être un avec ses compagnons dans un même sentiment d'obligation et de compassion.... C'est un socialisme de responsabilité mutuelle, la responsabilité de chaque individu pour le tout, du tout pour chaque individu, et des individus les uns pour les autres [5]. » — « Avant Calvin, nous ne pouvons pas parler de réforme chrétienne-sociale et de construction sociale dans le sens d'une œuvre une et consciente de la société chrétienne. Avant Calvin, il y a eu les sectes et la morale radicale de l'amour, depuis la communauté originale de Jérusalem. Mais l'application pratique de cette conception n'a pas été, en tout cas, continuée, ni son adaptation aux masses, ni son introduction dans l'arrangement pratique du monde. Cette ressemblance avec une constitution chrétienne sociale, voilà ce qu'il y a de plus unique dans les idées religieuses du calvinisme [6]. »

Le pasteur R. Schwarz, traducteur des lettres de Calvin en allemand, dit : « Le caractère du calvinisme est de vouloir être un christianisme actif du peuple de Dieu [7]. » — Dans la *Reformirte Kirchen Zeitung*, on lit : « Calvin compte parmi les plus importants Réformateurs sociaux, dans le

1. Rev. S. L. Morris, *The relation of Calvin and Calvinism to Missions*, dans *Calvin memorial Addresses* at Savannah, mai 1909, p. 132. — 2. Wernle (in St. Gallen), p. 43. — 3. *Hibbert Journal*, p. 108, 109. — 4. *Ibid.*, p. 119 — 5. *Ibid.*, p. 120. — 6. *Ibid*, p. 121. — 7. *Verhandlungen der schw. refor. Predigergesellschaft*, in St. Gallen. Diskussion, p. 78.

sens le plus large [1]. » — Le professeur George Boardman Eger dit : « Calvin fut, sans question, la force sociale suprême de cette époque.... [2]. » — M. le pasteur Léopold Monod, un des représentants du christianisme dit social, en France, dit : « La Réformation, dans l'esprit de Calvin, était une régénération individuelle et sociale.... Nous ne voulons plus aujourd'hui que la préoccupation essentielle et presque exclusive de l'âme pieuse soit attachée à son salut personnel. Calvin déjà ne le permettait pas. » Et après avoir cité, à son tour, les déclarations de Calvin au cardinal Sadolet, M. L. Monod conclut : « Les représentants de ce que l'on a appelé le *Christianisme social* ne désavoueront pas un pareil langage [3]. » — Le professeur Briguer dit : « Tout le domaine de la vie civile, sociale, économique, spirituelle, politique, est ouvert à l'Eglise. Partout l'Eglise peut, même doit, d'une main audacieuse, intervenir, régler, diriger, transformer [4]. » — Le professeur Barth dit : « Dans notre culture moderne, à côté d'un courant individualiste, il y a, non moins fort, un courant socialiste. » On veut aider les faibles. « Toute l'organisation des sociétés, en tant que cette organisation est saine, poursuit ce but. Mais Calvin nous montre comment on peut transformer socialement tout un peuple. » Instruction, écoles, soin des pauvres, des malades, tout cela fait « partie intégrante de la mission de l'Eglise. » « Où prendre les moyens pécuniaires ? Ici se montre un côté souvent méconnu de la discipline calviniste. » Calvin abolit le luxe. « Calvin imposa à la Genève amie des plaisirs le devoir du renoncement, non point par dédain maladif de la vie, mais pour consacrer le revenu du travail aux intérêts communs : création des remparts, organisation des hôpitaux, soin des réfugiés.... On trouva l'argent parce qu'on travaillait beaucoup à Genève, et que chacun était habitué par son éducation à renoncer à ses intérêts particuliers. » Calvin ferma les tavernes. « Il était inspiré par l'idée juste qu'une race alcoolisée ne pense pas socialement.... L'énorme effort du corps et de l'âme, seul capable de résister aux menaces perpétuelles d'attaque,... aurait été insupportable à une population adonnée aux plaisirs, efféminée par une vie de fêtes.... Calvin plaça le devoir vis-à-vis de la communauté, au centre, et l'ennoblit par l'obéissance à Dieu [5]. »

XI

Tendances unionistes.

1. Union.

S'il est une épithète qui, jusqu'ici, ait été régulièrement accolée au nom de Calvin, c'est bien celle de *sectaire*. — Et voici que le caractère mis en lumière par les études du Jubilé est certainement le caractère *unioniste* de Calvin.

Le lic. G. Reichel, un morave, a intitulé son étude : « Calvin, l'homme de l'union [6]. » Il raconte les efforts de Calvin pour arriver à l'union avec Zurich, avec Wittenberg, en Pologne, en Angleterre. Toutefois, d'après M. Reichel, Calvin n'aurait pas « entrevu la possibilité d'une unité religieuse, avec des différences dogmatiques réelles, » et ce serait précisément son

1. « Ein Sozialreformer der Reformations-Zeit, » dans la *Reformirte Kirchen-Zeitung*, 1909, p. 18. — Dans l'article, l'auteur montre Calvin s'occupant des balustrades aux fenêtres, de la police, des industries, etc.

2. Prof. George Boardman Eager : « Calvin as a civic and social influence, » dans *The Review and Expositor*. A baptist theological Quarterly, edited by the Faculty of the Southern Baptist theological Seminary, octobre 1909, p. 551.

3. Léopold Monod, *Calvin et son idéal théocratique* (tiré du *Prédicateur*), 1909, p. 5, 9. — C'est peut-être le moment de se rappeler l'époque, pas très éloignée, où l'on établissait une opposition entre la conception du salut selon l'orthodoxie et la conception du salut selon le christianisme social. L'orthodoxie ne prêchait que le salut personnel, etc. — Voir l'étude du doyen Aug. Sabatier : « Deux conceptions du ministère évangélique, » dans la *Revue chrétienne*, 1891, p. 1 et ss. — 4. *Christliche Welt*, 1909, p. 652. — 5. Barth, p. 21, 22. — 6. G. Reichel, *Calvin als Unionsmann*.

dogmatisme rigide, — d'après lequel il était intimement persuadé de la parfaite correction de ses dogmes, — qui aurait animé ses tentatives d'union.

Toutefois, M. Reichel veut bien reconnaitre lui-même que cette explication est insuffisante, et il nous en fournit une seconde, plus heureuse : « D'où vient, demande t-il, cette modération, ce contentement d'une formule d'union d'après lui imparfaite, ce sage abandon des particularités, cette persévérance dans les efforts, à propos par exemple du *Consensus Tigurinus*? D'où vient ce respect pour la grandeur de Luther, cette patience et cet amour pour un Bucer et un Mélanchthon, cette douleur amère pour toute séparation : « Il ne faut pas se séparer à propos » d'une divergence quelconque (*quælibet dissentio*) [1].... Il ne faut pas se séparer des ministres de » Christ avec un autre sentiment que si nos entrailles nous étaient arrachées. »

Tout cela n'est pas d'un dogmaticien ultra-rigide. — Alors M. Reichel estime que le grand motif de ce désir d'union vient de l'amour de Calvin pour l'Eglise [2]. Le Réformateur a écrit à un ami : « Cette prophétie, — que tu exprimes dans tes lettres, — ne nous trompera jamais, même si le ciel tombait sur la terre, Dieu aura soin de son Eglise, pour qu'elle soit conservée dans la ruine même du monde entier [3]. » — Ne contestons pas ce motif, tout en réservant complètement notre opinion sur les conséquences que M. Reichel croit pouvoir en tirer. Le fait que Calvin a été « l'homme de l'union » subsiste.

M. Wernle dit : « Calvin a été et reste l'homme de l'union toute sa vie [4]. » — Sans doute, il a voulu amener les autres à ses idées, comme les luthériens voulaient les amener aux leurs. « Mais il était supérieur aux luthériens en ce qu'il tenait son regard fixé sur la carte du monde, en ce qu'il voyait devant lui le protestantisme en grand, tandis que les luthériens ne pensaient qu'à leurs petites Eglises. Pourvu qu'ils les tinssent attachées à la pure doctrine de Luther, le reste du monde pouvait crouler. Calvin pensait au monde, travaillait pour le monde [5]. » — « Il faudrait esquisser toute l'histoire universelle pour apprécier dans sa grandeur tout le travail de Calvin [6]. »

Le professeur Cornill dit : « Si étonnant que cela paraisse, Calvin, à la suite de Bucer, est vraiment le père et le représentant énergique de l'idée d'union. Et non pas d'une union qui dit : « Devenez comme moi, et nous serons bons amis et frères. » Mais Calvin, dans l'intérêt de la paix, a poussé la prévenance (*Entgegenkommen*) et les concessions (*Nachgiebigkeit*) jusqu'à l'extrême limite de ce que lui permettait sa conscience. Pour la paix, supporter tous et tout ce qui peut être supporté, voilà sa devise. Il l'a surtout appliquée vis-à-vis de l'Eglise de Luther. Que de fois et avec quelle insistance, il prie et supplie ses propres disciples de ne pas troubler la paix de l'Eglise de Christ, pour des cérémonies qui ne valent pas la peine d'une lutte. Il faut déclarer nettement qu'on ne les approuve pas ; mais ce n'est pas une raison suffisante pour se séparer et se haïr. Et ici encore Calvin a les yeux toujours fixés sur les grands intérêts et le sort général de l'Eglise. Tout ce qui est évangélique doit se donner fraternellement la main contre Rome : tel est le principe dominant toute sa politique ecclésiastique. Si bien qu'on peut vraiment considérer Calvin comme le patron (*Schutzheiligen*) de la réunion célébrée aujourd'hui par l'association évangélique. Il vaut la peine de constater, rien qu'au point de vue matériel, quelle place la paix de l'Eglise, l'accord entre évangéliques occupent dans les lettres et les écrits de Calvin. Il y a une foule des plus magnifiques déclarations. On voit qu'ici il s'échauffe, que son cœur parle [7]. » — Le professeur Schubert dit : « Dans ses lettres, à côté de l'insistance sur la décision, la clarté, la logique, il y a l'insistance sur le support, la mesure, la paix. De même qu'il a conservé ses

1. Voir toute la lettre à Zébédée, 10 mai 1539. *Opera* Xb, p. 346, 347. — 2. G. Reichel, p. 40-42. — 3. Calvin à Dryander, 18 mai 1547. *Opera* XII, p. 525. — 4. Wernle, *Monatsblätter*, p. 206. — 5. *Ibid.*, p. 207. — 6. *Ibid.*, p. 205. 7. Cornill, p. 17, 18.

amitiés personnelles malgré des différences, il a continuellement poussé à la condescendance dans les choses secondaires, en fait de cérémonies et de doctrine [1]. » — M. le professeur Loofs dit : « Calvin est intervenu dans notre histoire nationale, non pas pour augmenter la diversité des [illegible] au ami du *Consensus* évangélique, comme l'avocat d'une union pour laquelle son époque n'était pas mûre [2]. »

M. Witz Oberlin [3], pasteur et professeur à Vienne (Autriche), a écrit sous ce titre « *Calvin l'homme de l'union* », une étude très complète, où il a rassemblé quelques-uns des textes, vraiment innombrables, dans lesquels Calvin proteste contre les désunions, les séparations, les schismes et prêche l'union. Il prêche l'union à Genève, d'où il vient d'être banni; l'union en Suisse où il arrive à faire adopter le *Consensus Tigurinus,* 1549; l'union entre la Suisse et l'Allemagne, et ce n'est pas sa faute si ses tentatives échouent. En 1552, il espère ardemment la réunion d'un concile protestant qui travaillera à l'union de tous les protestants. — Il vaut la peine de citer quelques textes. Les Anglais, réfugiés à Francfort, se querellent et se divisent. Calvin leur écrit : « Maintenant vous discutez au sujet de la liturgie et des cérémonies, comme si vous étiez dans la paix et dans les délices.... Pour moi, dans les choses moyennes, telles que les rites extérieurs, je me montre facile et flexible, et je ne crois pas qu'il soit utile de céder toujours à la folle morosité de ceux qui ne veulent rien changer à la coutume. Dans la liturgie anglicane, telle que vous me la décrivez, il y a beaucoup d'inepties tolérables. » Et après avoir parlé des « restes d'ordures papistiques (*fæcis papisticæ reliquiæ*), il ajoute : « Et toutefois, pourvu que l'infirmité de quelques-uns n'aille pas à l'extrême, je ne voudrais pas que vous vous montriez trop rigides [4]. — Plus tard à propos des cérémonies du baptême, il écrira à Knox, en Ecosse : « Si au début de l'Eglise, nous exigeons la perfection absolue, il y a fort lieu de craindre que beaucoup ne saisissent ce prétexte pour rester dans leurs ordures [5]. »

Une grande discussion s'éleva en Angleterre à propos de la nomination de Hooper à l'évêché de Glocester. Hooper refusait de se laisser consacrer avec des cérémonies romaines. Il fut jeté en prison. Calvin essaie encore de calmer les esprits. Il loue Hooper d'avoir refusé l'onction. Mais, ajoute-t-il, « au sujet du chapeau et du manteau, j'aurais préféré (quoique je n'approuve pas ces choses) qu'il ne résistât pas avec autant de ténacité, et c'est ce que j'avais naguère conseillé [6]. »

Voici, peut-être qui est encore moins connu. Dans un de ses traités les plus violents Calvin s'explique au sujet des catholiques. Il se réjouit de leur fidélité à certains dogmes, des plus importants : « Les papistes confessent que Christ est Dieu et homme, et que sa personne consiste en deux natures; ils rejettent bien distinctement et expressément tous les erreurs desquels l'Eglise a esté tormentée anciennement; ils anathématizent fort et ferme Arius, Sabellius, Nestorius, Eutichès, Marcion et les Manichéens. » Puis il répond à l'accusation de « desdaigner la compagnie qui retient le nom ancien de Catholique et d'Eglise romaine, et de fuyr toute communion d'icelle, et de n'avoir amour ne compassion envers elle comme il falloit, ains de la détester, comme estant le corps de Satan et de l'antéchrist. » Ce ne sont pas là ses sentiments, et en particulier il distingue nettement entre l'Eglise et les hommes qui en font partie.

« De la communion il en a déjà esté assez respondu, que nous ne fuyons communion d'iceux, sinon en tant qu'elle pollue d'idolatrie et superstitions tous ceux qui s'y enveloppent. *Quant aux hommes, pour vray nous ne leur sommes point ennemis, veu que nous ne sommes pas moins en peine et souci de leur salut, que du nostre propre.* Mais ce mesdisant.... blame de cruauté, la rondeur que

1. Schubert, p. 28. — 2. Fr. Loofs, « *Zum Gedächtnis Calvins,* Rede in der Aula der Universität Halle-Wittenberg, [illegible] *Theologische Studien und Kritiken,* 1910, 1. Heft, p. 126. — 3. E.-A. Witz-Oberlin, *Calvin, der [illegible]*, [illegible] gehalten am 23 Oktober 1909 zu Wien, 1910. — 4. Calvin aux Anglais de Francfort, fév. 1555. [illegible] XV p. [illegible] — 5. Calvin à Knox, 8 nov. 1559. *Opera* XVII, p. 667 — 6. Calvin à Bullinger, mars 1551. *Opera* XIV, p. 75.

nous avons à détester franchement une feintise desloyale, à quoy sont contraint l'égard de la religion, *sans que nous ayons haine aucune contre les personnes*. Nous ne communiquons pas avec les papistes. *Est-ce que nous les estimons comme pourceaux ou chiens, tellement que nous fuyons de les hanter ?* Ains au contraire, nous avons pitié de leur aveuglement ; nous taschons de remédier à leurs vues, autant qu'en nous est ; nous les aimons d'une affection fraternelle ; nous ne faisons point de difficulté de les recevoir entre nous, ains y sommes fort volontaires, pourveu qu'ils ayent la patience d'invoquer Dieu purement. Bref, nous sommes prests d'approcher d'eux, et nous y adjoindre par tous moyens, moyennant qu'ils ne nous destournent point de Christ. Seulement nous fuyons de communiquer à leur idolatrie, ce qui ne ferait que les endurcir, nous polluer, et envelopper tant eux que nous ensemble en condamnation et perdition [1]. »

Et enfin voici des textes peut-être plus significatifs encore (et qui du reste expliquent les autres). Seulement il faut les lire avec des yeux du seizième siècle, dirais-je, et non du vingtième. Pour nous ces textes ne contiennent que des vérités assez banales. Pour les hommes de la première Réformation, et surtout pour un Calvin, ils contiennent des vérités nouvelles, capitales, qui influenceront toute la marche des églises évangéliques, et qui les mèneront certainement plus loin que ne le pensait celui qui les a écrites. Son mérite n'en est pas diminué. Toute la foi sur laquelle doit reposer l'union des chrétiens, se résume dans la foi au Christ, et la foi nécessaire n'est pas une foi parfaite, absolument sans erreur :

« Il faut tenir cela pour conclu que lors nous avons une saincte unité entre nous, quand en accordant ensemble en la pure doctrine de Dieu, nous sommes tous un corps en Christ.... L'apostre pouvoit-il plus ouvertement enclorre l'unité de l'Eglise en un consentement et accord en la doctrine de vérité, que *quand il nous réduit à Jésus-Christ, à la foy*, laquelle est comprinse en la cognoissance d'iceluy, et à l'obeissance de vérité ?... Ainsi que nos adversaires s'approchent premièrement de Jésus-Christ; puis qu'ils nous accusent pour schismatiques [2]. » — « Toutesfois je ne veux point ici imaginer une foy tant parfaite (*eam perspicaciam*), laquelle ne puisse jamais errer ni faillir (*nusquam aberret, nusquam hallucinetur*) en l'élection du bien et du mal ;... Mais plustost je confesse que ceux mesmes qui ont la conscience plus pure et dévote (*pias ac vere religiosas mentes*), ne parviennent pas à l'intelligence de tous les mystères de Dieu, ains le plus souvent ès choses plus évidentes (*evidentissimis*), ils ne voyent goutte ; et ce par la providence du Seigneur, à fin qu'ils s'accoustument à toute modestie et submission d'esprit.... Je maintien seulement ceci, que cependant qu'ils s'arresteront à la Parolle de Dieu, ils ne seront jamais si surprins, qu'ilz soient tirez jusqu'à perdition et que la vérité de la Parolle leur est si certaine et manifeste que ni les anges ni les hommes ne les pourroyent divertir d'icelle [3]. »

Le licencié Leitpold dit : Calvin a été « modeste ». « Il a fait preuve de tolérance (*Duldsamkeit*), et il l'a manifestée même dans le domaine théologique, domaine où, à cette époque, bien peu étaient tolérants (*duldsam*). » Preuves en soient ses réponses à des écrits sur la Cène ; sa « belle » lettre à Jean Sturm.... « Cette largeur (*Weitherzigkeit*) est le fruit de ses connaissances nombreuses, et de sa profonde intelligence ; c'est ce qui le préservait de l'orgueil ; c'est ce qui le rendait tolérant (*duldsam*) ». — « En réalité Calvin fut plus tolérant (*duldsamer*) que plusieurs de ses contemporains. » « Pas dans tous les cas, mais dans beaucoup, où Calvin a été intolérant (*unduldsam*) l'historien actuel doit dire : il n'avait pas tort. » — « Malgré toutes les luttes avec les luthériens, il les regardait comme ses frères. Il sentait les souffrances des luthériens comme ses propres souffrances, leurs joies comme ses joies. Quelle part il prit aux malheurs d'Augsbourg !... Combien

1. *Opuscules*, Response à un moyenneur rusé, p. 1908, 1900. *Responsio ad versipellem quemdam mediatorem... Opera* IX, p. 551, 552. — 2. *Opuscules*, p. 566, 567. *Supplex exhortatio....* ut restituendæ ecclesiæ curam serio velint. suscipere. *Opera*, VI, p. 521. — 3. *Opuscules*, p. 164. *Responsio ad Sadoleti Epistolam. Opera*, V, p. 405, 406.

[illegible] lorsqu'il apprit que le luthérien Jean Brenz avait heureusement échappé à la mort ! Il montra un noble désintéressement en tressaillant de joie à propos des progrès du luthéranisme en Bavière, en Autriche, en Danemark, en Suède. Son intelligence politique était si claire, qu'il ressentait les triomphes de ses adversaires sur les catholiques comme son propre triomphe. Jamais il n'avait mis sa personne au premier rang ; il ne s'inquiétait pas de faire faire des progrès à sa propre tendance. Il se consolait avec la consolation de St-Paul : il me suffit que Christ soit prêché [1]. »

2. Œcuménisme.

Le professeur Tröltsch dit : « Dans l'idéal de Calvin, on trouve une politique religieuse internationale [1]. » — Le professeur Holl dit : « La diffusion internationale du calvinisme fit que la préoccupation œcuménique, qui caractérisait Calvin, prit racine dans son Eglise.... Une bonne partie du travail et de la vie de Calvin fut vouée à élaborer un *syncrétisme* protestant. » (Le mot est de Calvin : « Eh quoi ! notre ennemi même, le diable, ne doit-il pas nous exciter à demeurer

1. Lic. Leitpold. *Johannes Calvin. Ein Charakterbild* zur Vierhundertjahrfeier seines Geburtstages, dans l'*Allgemeine evangelische lutherische Kirchenzeitung*, 1909, n° 27, 28, p. 653, 658. — Pour apprécier à leur valeur ces éloges, accordés à Calvin par le Licencié Leitpold, il faut bien se rendre compte de ce qu'on peut appeller la mentalité luthérienne proprement dite. Nous en avons précisément les éléments dans ces numéros mêmes de l'*Allgemeine evangelische lutherische Kirchenzeitung*, l'organe du luthéranisme ecclésiastique allemand. Il nous est dit : « Il y a eu un temps où Jean Calvin était l'homme le mieux haï dans les pays luthériens » (p. 631). — « Les épigones de Luther, qui voulaient être plus luthériens que Luther, se sont plus tard exprimés sur Calvin et le Calvinisme plus sévèrement que Luther sur Zwingli et les Zwingliens. Ils se sont sentis plus près des catholiques que des Calvinistes, et ont combattu ceux-ci vivement, violemment.... Pas seulement des hommes comme Flaccius, Hesshus et Wigand, ou Joachim Westphal, à Hambourg, qui nommait publiquement Calvin un profanateur des sacrements, ou Nicolaï, qui, comme Servet, appelait le Dieu selon la prédestination de Calvin, le vrai Satan des Ecritures ; mais Paul Gerhardt même déclarait qu'il ne pouvait voir des chrétiens dans les Calvinistes, et Erdmann Neumeister, l'auteur du beau cantique « Jésus reçoit les pécheurs », composa une poésie où il disait : « Quand Christ et Bélial feront paix et alliance, Luther pourra aussi être le frère de Calvin. » (Pasteur Borgschuttermann, *Der Kalvinismus im Lichte lutherischer geschichtl. Betrachtung* dans l'*Allg. evang. luth. Kirchenzeitung*, n° 25, 29, 30, p. 677.) — Sans doute les sentiments se sont modifiés ; il est cependant resté, au fond de la vraie mentalité luthérienne, comme une certaine incapacité de constater les qualités de Calvin, de comprendre son caractère et de se rendre à l'évidence des faits. C'est ainsi que dans son étude, où il s'efforce d'être juste, où il adresse parfois, comme nous l'avons vu, à Calvin de très grands éloges, M. le privat-docent Leitpold conteste le cœur de Calvin : C'était un « intellectuel » (p. 632) ; il nie son sentiment de la nature ; et comme le sentiment de la nature a toujours joué un grand rôle dans l'histoire de la religion, « voilà certainement une preuve que Calvin ne doit pas être classé parmi les tout-à-fait grands (*zu den ganz grossen*) dans l'histoire des religions » (p. 633). Il nie même son sentiment de l'art, qu'« il aurait estimé seulement dans la mesure où il était utile à l'Eglise. » Pour la beauté en elle-même, Calvin n'avait pas de compréhension. La preuve.... son style : « Calvin écrivait facilement et brièvement, d'une façon très claire, mais pas du tout belle (*durchaus nicht schön*). Presque jamais il ne réussit à trouver des images pittoresques (*anschauliche*), comme nous en rencontrons des centaines chez Luther. Calvin avait une imagination pauvre (*arm an Anschaung*). Il ne se servait souvent que d'images guerrières. Elles fatiguent par leur uniformité » (p. 633). Et voilà ce que devient ce style, souvent sublime, qui, parfois, présage Pascal ou Bossuet, ce style si réaliste, rempli de tant d'images et d'images populaires ! En vérité il suffit de renvoyer la *Gazette luthérienne* du 2 juillet à la *Gazette luthérienne* du 16 juillet, où l'on lit, du moins : « Calvin possédait une extraordinaire clarté, précision et élégance de l'expression, et une habileté achevée et *artistique* d'expositon (*eine künstlerisch vollendete Gewandtheit der Darstellung*) (p. 678). — Pour cette mentalité luthérienne, Luther est incomparable, et c'est plus qu'une folie que d'oser comparer Calvin à Luther. « Quand on veut apprécier la personnalité de Calvin, on est tenté de la comparer avec Luther. J'appelle cela une *tentation*, car notre Luther a été un homme tout-à-fait incomparable (p. 659). » Mais si on compare Calvin avec Mélanchthon, Zwingle, « on pense différemment. Calvin a été vraiment grand » dans le royaume de Dieu ; pas un « des tout-à-fait grands, cependant (*doch*) grand » (p. 656). Plus naïves encore sont les lignes suivantes : « Calvin, dans le protestantisme, a une bien plus grande importance et a eu une beaucoup plus puissante influence que même (*selbst*) un Harms et un Löhe (!!), un Wichern et un Fliedner, si grande et si bénie qu'aient été, dans le royaume de Dieu, l'activité de ces ouvriers de Dieu, fortifiés par le Saint-Esprit. Calvin est plus grand même qu'un Gustave-Adolphe et un Mélanchthon. Il n'a pas été, il est vrai, un génie religieux original comme Luther ; il est plutôt son disciple, son fils spirituel.... Certainement, au milieu des Réformateurs réformés, il est le premier, et au milieu de tous les Réformateurs, il vient tout de suite après Luther » (p. 669). — 1. *Hibbert Journal*, p. 119.

unis (*ad syncretismum agendum* »)[1]. Si l'accord n'a pu se réaliser qu'avec les Suisses allemands et si les luthériens s'y montrèrent d'autant plus opposés, ce ne fut pas sa faute[2]. » — Le professeur Barth dit : « La façon de penser de Calvin était œcuménique. Autant il combattait dans Genève des opinions différentes, autant il se montrait large (*weitherzig*) et amical vis-à-vis des autres nationalités. Car ce n'était pas son tempérament (*seine Art*) de s'attacher à des formes ecclésiastiques. Il distinguait entre le noyau et l'écorce[3]. » — Le professeur Eck dit : « Quand il s'agit du catholicisme, il est l'adversaire inconciliable.... Quand il s'agit du protestantisme, c'est le grand irénique, qui travaille sans se lasser à apaiser les querelles fraternelles[4]. » — Le lic. pasteur Hadorn dit : « Sa préoccupation dominante, celle qui l'obséda constamment, c'était celle de l'unification du protestantisme. Il reconnut, plus qu'aucun autre, l'impérieuse nécessité de cette unification et le danger de l'émiettement et des déchirements intestins du protestantisme ; et déjà pendant et depuis son séjour à Strassbourg, il s'ingénia à aiguiller les Eglises protestantes dans la direction de cette unification. C'était parce qu'il avait nettement conscience de la possibilité de cette union que l'auteur de l'*Institution* signa l'*Augustana*. Après qu'il eut mené à bonne fin l'entente, certes déjà assez laborieuse, avec les zwingliens, les luthériens les plus opiniâtres auraient pu aisément souscrire à l'arrangement qu'il avait préparé, avec l'assentiment de Mélanchthon, sur la base d'une revision de la doctrine de la sainte Cène en vue de l'expansion et de l'approfondissement du protestantisme réformé. Ce ne fut pas sa faute si cette unification échoua.... L'important pour lui, ce n'était pas l'honneur d'une nation, mais celui de Dieu seul.... L'homme qui pensait et qui sentait ainsi ne pouvait pas poursuivre une politique ecclésiastique nationaliste. Sans doute, Genève avait son premier amour, mais son puissant esprit embrassait le monde entier. Il faut, pour se rendre compte de cette action vraiment mondiale de Calvin,... jeter un regard sur son infinie correspondance et sur la situation de ses destinataires. Cette correspondance ne répondait pas seulement à l'universalité de cet esprit déraciné du sol natal, mais aussi au caractère universel et international de son système religieux, dans lequel n'aurait jamais pu trouver place un Dieu allemand ou genevois[5]. »

Notons une observation juste et importante. Le Rev. Woods dit : « Calvin a été appelé un pape.... La grande variété des confessions calvinistes réfute cette accusation[6]. »

3. Unionisme théologique.

Cette tendance unioniste, œcuménique, n'est pas seulement affaire de pratique, de gouvernement, c'est affaire de théorie et de théologie.

Le professeur Mirbt dit : « Calvin a donné à l'Eglise réformée, non seulement une organisation extérieure, mais il a créé pour elle un lien spirituel d'unité par sa liturgie et surtout par sa théologie[7]. »

Le lic. Bohatec dit : « Calvin est la personnalité qui unit le protestantisme. Il faut toujours de nouveau relever le fait qu'il a été le premier grand unioniste (*Unionsmann*) du Protestantisme[8]. » — Et pour expliquer comment Calvin a été le théologien de l'union, M. Bohatec invente une expression un peu bizarre, mais caractéristique ; il appelle Calvin le « théologien de la Diagonale, » c'est-à-dire du juste milieu. A propos de la cause première et des causes secondes : « déjà ici nous apparait un trait caractéristique de la théologie de Calvin, l'effort vers la conciliation. J'aimerais appeler, déjà ici, Calvin le théologien de la diagonale[9]. » — A propos de la Providence

1. *Opera* V, p. 321. — Préface de la version latine (1538) du *Catéchisme* et de la *Confession de foi*.

2. Holl, p. 21, 22. — 3. Barth, p. 10. — 4. Eck, p. 19. — 5. Hadorn, p. 14, 15. — 6. Rev. D. W. Woods : « John Calvin. His Place in History, » dans *The Lutheran Quartely*, octobre 1909, p. 561. — 7. Mirbt, p. 15. — 8. Bohatec, p. 439. — 9. *Ibid.*, p. 353.

et de la liberté : « Calvin a tenté, sinon trouvé une conciliation scientifique ; ici aussi il est le [illegible] de la diagonale. » — A propos du déterminisme : « Calvin suit un chemin en diagonale[1], » etc.

4. Missions.

[illegible] : unioniste, œcuménique et missionnaire[2]. — Il est incontestable que la première tentative missionnaire a eu lieu en 1556, avec l'expédition de Villegagnon au Brésil. Deux pasteurs de Genève accompagnèrent l'expédition, Chartier et Richier. Villegagnon se trouva être un triste personnage, un traître. Mais Calvin n'en avait pas moins eu l'occasion de montrer son intérêt et de manifester son esprit. — Et, après Calvin, le calvinisme a été le plus puissant agent (*agency*) dans l'évangélisation du monde[3]. » C'est ce que montre l'étude du Rev. Morris sur *Calvin, le calvinisme et les missions.*

Est-ce pure coïncidence que Calvin passe pour avoir incarné le plus fidèlement l'esprit de saint Paul, et que saint Paul passe pour avoir été la grande incarnation de l'esprit missionnaire ?

Qui pénétra d'abord dans les forêts vierges du nouveau monde pour porter l'Evangile aux sauvages, si ce n'est Brainerd et Eliot, des calvinistes ? Calvinistes aussi tous ces héros de la mission, les Carey, les Martyn, les Livingstone, les Moffat, les Duff, les Morrison, les Paton, etc. — « Le premier missionnaire, depuis la Réformation, envoyé par une Eglise comme Eglise, et ordonné pour l'œuvre missionnaire, fut Alexandre Duff, — au service de l'Eglise presbytérienne d'Ecosse, — dont le nom est le symbole de tout de qu'il y a d'héroïsme, de sacrifice, de sainteté dans l'œuvre missionnaire[4]. » — « Et, en fait, les Eglises presbytériennes accomplissent un quart de l'œuvre missionnaire faite par toutes les Eglises protestantes réunies[5]. »

Notre auteur dit encore : « Tandis que les adhérents des autres communions protestantes sont plus ou moins massés dans des contrées particulières, les Luthériens en Allemagne, les Episcopaux en Angleterre, les Méthodistes et les Baptistes dans les Etats-Unis, les Presbytériens sont répandus par toute la terre. Ils prospèrent à cette heure dans plus de continents, parmi un plus grand nombre de nations et de peuples, qu'aucune autre Eglise évangélique. Comme témoins, ils ont, sur le continent européen, les Eglises réformées presbytériennes en Autriche, en Galatie, en Moravie, en Hongrie, en Belgique, en France, en Allemagne, en Italie, en Grèce, en Hollande, en Russie, en Suisse, en Espagne. Ils ont leurs racines et ils portent des fruits en Afrique, en Australie, en Asie, en Grande-Bretagne, dans l'Amérique du Nord, dans l'Amérique du Sud, dans les Indes occidentales, dans la Nouvelle-Zélande, en Mélanésie. — Le peuple presbytérien entoure de sa foi la terre. Le presbytérianisme possède un pouvoir d'adaptation incomparable. Il détient une grande part de l'intelligence et de la force morale du monde chrétien, et de sa vie spirituelle découlent les forces puissantes des missions chrétiennes dans le monde païen[6]. »

M. le professeur Mirbt dit : « Quelque chose du sens œcuménique, quelque chose de la force et de l'esprit de Calvin, allant toujours en avant, est resté à l'Eglise réformée comme héritage, et elle a ainsi réussi à dépasser de beaucoup le nombre des luthériens. » Et M. Mirbt note que « Calvin a aussi soutenu le premier essai de mission évangélique à propos de l'expédition de Villegagnon[7]. » — Le professeur Wernle dit : « Il faut indiquer encore un trait que Calvin a de

1. Bohatec, p. 393. — 2. Voir dans la *Reformirte Kirchen-Zeitung*, 1909, p. 322 et ss. : Pastor Ernst Kochs-Emden, « Calvin und die Mission. » — 3. Rev. S. L. Morris, D. D., secrétaire des Home Missions of the Presbyterian Church : « The relation of Calvin and Calvinism to Missions, » dans *Calvin Memorial Addresses at Savannah*, 1909, p. 133. — 4. *Ibid.*, p. 141. — 5. *Ibid.*, p. 142. — 6. *Ibid.*, p. 144, 145. — 7. Mirbt, p. 16.

plus que le luthéranisme : le besoin de mission et de conquête du monde. » « Il voulait promouvoir le règne de Christ dans toute l'Europe sous la forme d'une union protestante. » « Son œuvre est traversée par un courant international. Il faut arriver au libéralisme postérieur et politique, au socialisme, pour rencontrer des doctrines et des organisations tenant aussi peu compte des particularités nationales. Et cependant Calvin n'est pas du tout un doctrinaire. Personne ne savait apprécier plus finement les caractères spéciaux des différents pays, et ne savait distinguer entre les réformes absolument nécessaires et ce qui devait être laissé à la liberté, supporté avec accommodation. Son effort d'union devait le pousser à des concessions continuelles, à des concessions dans les choses secondaires. Il a supporté et fait supporter aux communautés françaises, en Allemagne, un nombre étonnant de renoncements, par amour de l'unité et de la paix [1]. »

XII

La doctrine de la Bible.

1. La doctrine de Dieu et les deux doctrines de l'Écriture sainte et de la Prédestination.

Nous avons gardé pour la fin, non seulement la doctrine de la Prédestination (ce qui est naturel), mais aussi la doctrine de l'Ecriture sainte. Nous croyons en effet qu'il y a avantage à rapprocher ici ces deux doctrines. — Toutes deux ont été spécialement critiquées. Et même il ne serait peut-être pas trop paradoxal de dire que la doctrine de l'Ecriture a été, est encore plus critiquée que celle de la Prédestination ! Maints auteurs s'efforcent de renfermer toute la théologie de Calvin dans sa conception de l'Ecriture pour s'en débarrasser ensuite d'un coup, en déclarant comme un axiome que cette doctrine de l'Ecriture est inacceptable et du reste généralement inacceptée. — De plus, ces deux doctrines de l'Ecriture et de la Prédestination sont celles qui, à un certain point de vue, caractérisent le mieux la théologie et la pensée religieuse de Calvin : théologie et pensée tout entières concentrées dans sa doctrine de Dieu.

Le Rev. Collin Minton dit : « L'esprit de Calvin ne trouva qu'une seule vérité fondamentale assez large pour supporter l'édifice de sa théologie et de sa théodicée : « Au commencement, Dieu.... » Sa théologie est fondamentalement théiste. « Il a Dieu dans toutes ses pensées. » Pas la souveraineté de Dieu, comme on l'a si souvent affirmé, ni sa justice, ni sa puissance, ni son autorité gouvernementale, mais : « Au commencement, Dieu [2].... » — « Il plaça à la base de sa pensée, non pas la souveraineté de Dieu, mais un Dieu qui est souverain. Il ne proclama jamais exclusivement la transcendance de Dieu.... Il affirma l'immanence de Dieu aussi clairement, bien plus clairement que ne le font les auteurs de notre époque, qui voudraient nous faire croire que c'est ici une des grandes découvertes de la philosophie moderne [3]. » — « Pas moins que Spinoza d'Amsterdam, mais d'une façon plus saine, et avec une soumission constante à l'Ecriture sainte, Calvin de Genève a été « l'homme ivre de Dieu » (*the God-intoxicated man*) [4]. » — « De ces prémisses, dit le pasteur Calaminus, on comprend la prédestination et la doctrine de la Bible [5]. » — Le Dr Moffat dit : Calvin rétablit en face de l'Eglise catholique la souveraineté de Dieu « qui dispose souverainement, — Dieu et non une association d'hommes, — des âmes humaines. » — De là deux conséquences. La Bible est la parole de Dieu. L'Eglise disait : Nous avons la Bible, nous

1. Wernle, *Johannes Calvin*, Akademischer Vortrag, p. 17, 18, 19, 20. — 2. Rev. Henry Collin Minton, *Calvin the Theologian*, dans *Calvin Memorial Addresses*, Savannah, p. 43. — 3. *Ibid.*, p. 46. — 4. *Ibid.*, p. 44. — 5. *Reformirte Kirchen-Zeitung*, 1909, p. 363.

vous donnons la Bible, nous l'authentiquons et nous l'interprétons infailliblement. Calvin oppose le témoignage du Saint-Esprit. Il semble n'admettre que des « raisons subjectives ». Cependant, il ne néglige pas les « raisons externes ». Il dit seulement qu'elles sont insuffisantes, si elles ne sont pas expliquées et appliquées à l'esprit et à la conscience humaine par le Saint-Esprit. « Il sépare les individus complètement de l'Eglise, de toute organisation, de toute autorité humaine [1]. »

Dieu est tout. Dieu est tout dans les hommes, et ce sera la Prédestination. — Dieu est tout dans la Révélation, même dans les documents de la Révélation, et c'est la doctrine de la Bible. Et comme la doctrine de la Bible est le dernier mot du théocentrisme de Calvin, il est logique que l'anthropocentrisme moderne concentre contre cette doctrine de la Bible ses critiques les plus unanimes.

2. Les critiques.

Le professeur Wernle dit : « Calvin déduit toutes ses idées de la Bible, *Codex* de la doctrine et de la vie. C'était sa force : pour nous, c'est sa faiblesse. La justification biblique du supplice de Servet est seulement un exemple de la dangereuse hétéronomie de la pensée calviniste.... La parole de Jésus et l'esprit évangélique sont chez Calvin, à chaque pas, étouffés par l'élément vieux-testament, judaïque, et puis post-apostolique et vieux-ecclésiastique [2]. » — Le professeur Cornill dit : « D'après son dogme rigide de l'Inspiration, tout l'Ancien Testament est la révélation, faisant autorité, de la volonté et de la vérité divines [3]. » — Encore le professeur Wernle : « La conception de la Bible, comme un code un de la Révélation, vient continuellement troubler l'intelligence historique de chaque auteur particulier. C'est un axiome pour Calvin que la Bible est un livre d'enseignement sans développement historique et inspiré [4]. » — Le professeur Eck dit : « Calvin crée pour le protestantisme, comme une théorie qui ne souffre aucune exception, la doctrine précise de l'inspiration de l'Ecriture [5]. » — Le professeur Viénot dit : « Calvin, on le voit, est l'un des fondateurs de la théorie de l'inspiration plénière [6]. » — Le professeur Walker dit : « Presque nulle part on ne considère maintenant ceux qui ont rédigé l'Ecriture comme des instruments passifs du Saint-Esprit.... On admet universellement dans la révélation un progrès que le Réformateur ne soupçonnait même pas.... Son interprétation des patriarches, des psaumes et des prophètes ne cadre pas avec la philosophie évolutionniste [7]. »

Si nous analysons ces attaques, nous pouvons les ramener à trois : la doctrine de Calvin sur la Bible est : 1° mécanique ; 2° intellectualiste ; 3° légaliste.

3. Mécanisme.

Nous avons présenté, à propos de ces diverses critiques, — en particulier sur l'inspiration verbale et mécanique, et sur l'absence de différences entre l'Ancien et le Nouveau Testament, — des textes et des réflexions.... Comme nous ne trouvons ces textes ni cités ni discutés, nous pouvons nous borner à y renvoyer les lecteurs.

Nous noterons cependant une étude, et une série d'observations.

L'étude sur l'Inspiration de l'Ecriture est de M. Warfield, qui avec son soin et son érudition habituels, passe en revue toutes les questions. — M. Warfield [8] cite deux études de J. Cramer, que nous n'avons pas eues entre les mains, *Nieuwe Bijdragen op het Gebiet van Godgeleerdheit en Wijs-[illegible], III.* (1881), et *De Roomsch-Katholieke en de Oud-Protestansche Schriftbeschouwing,*

1. Moffat, *Auburn Seminary Record*, p. 160, 161. — 2. Wernle (in St. Gallen), p. 55. — 3. Cornill, p. 14. — 4. P. Wernle, *Akademischer Vortrag*, p. 31, 32. — 5. Eck, p. 28. — 6. Viénot, p. 24. — 7. Walker, p. 461. — 8. Warfield : Calvins Doctrine of the Knowledge of God « dans *The Princeton theological Review* », 1909, p. 239-262.

1883. — Or Cramer est seulement sûr que Calvin ne professa pas la théorie que professèrent les anciens protestants. « Il est vrai, ajoute-t-il, que Calvin donna l'impulsion (de laquelle est sortie l'ancienne théorie protestante), plus qu'un autre Réformateur. Mais il ne faut pas oublier que nous ne pouvons ici parler que d'impulsion. Nulle part nous ne trouvons chez Calvin une conception magique de la Bible telle que nous la trouvons chez les anciens dogmaticiens. Sans doute il s'est servi du mot *dictare* et d'autres expressions qu'il trouve dans la terminologie de son époque ; mais d'un autre côté, combien de fois il reconnait le facteur humain dans les Ecritures[1] ! »

Et M. Warfield lui-même, après avoir signalé les expressions maintes fois citées (I. VI, 2. IV. VII, 9 sur les *notaires*, etc.) s'exprime ainsi : « Il n'est point injuste cependant, de soutenir que ce langage est figuré, et que ce que Calvin a dans l'esprit, ce n'est point d'insister sur le mode d'inspiration qui est la dictée, mais sur ce que le résultat de l'inspiration est comme il serait avec la dictée, c'est-à-dire que la parole est la pure parole de Dieu sans aucun mélange humain.... Le terme « dictée » était, sans aucun doute, courant à cette époque[2] pour exprimer les effets plutôt que le mode de l'inspiration[3]. »

Calvin lui-même explique qu'il s'agit d'une façon de parler. « Les apôtres eux-mêmes ne l'auraient pas fait (c'est-à-dire ne nous auraient pas montré que tout est accompli en Christ), si ce n'est par le moyen du Seigneur (*ex Domino*), ce qui signifie : L'esprit de Christ les précédant, et, en une certaine façon leur dictant les mots : *præeunte et verba quodam modo dictante Christi spiritu*[4]. »

Et voici maintenant la série d'affirmations que nous trouvons chez les auteurs mêmes les plus opposés à la doctrine de Calvin, et qui semblent mal s'accorder avec le reproche courant de « mécanisme », de « verbalisme ».

Ces auteurs citent Arminius, le grand adversaire de Calvin en dogmatique, qui disait : « Après l'étude des Ecritures, j'exhorte mes élèves à user des Commentaires de Calvin. J'affirme qu'il dépasse tous les autres, sans comparaison, dans l'interprétation des Ecritures ; « Richard Simon, le célèbre exégète et critique catholique et rationaliste, qui disait : « Nous rencontrons toujours dans ses Commentaires quelque chose qui ravit notre esprit (*quo animus rapitur*)[5] ; » Diestel, qui, dans son grand ouvrage : *Histoire de l'Ancien Testament*, 1869[6], appelle Calvin « le créateur de la vraie exégèse[7], » etc.

Le professeur Wernle dit : « La liberté critique de Calvin, vis-à-vis de la tradition, a été vantée à bon droit[8]. » — Le professeur Eck dit : « Calvin suit une méthode et des principes qui ne peuvent passer, même aujourd'hui, pour vieillis.... Ces principes lui permirent une indépendance (*Unbefangenheit*) dogmatique, aussi grande qu'elle pouvait être atteinte à cette époque. Le même homme qui, dans l'Eglise, exige un complet accord dogmatique, défend dans l'explication de la Bible, comme son bon droit, la liberté des différences d'opinion (*Freiheit der Meinungs-*

1. Cité par Warfield, p. 252, n. 34.

2. Le Concile de Trente se sert des termes *dictante spiritu sancto*, à propos de la tradition inspirée par le Saint-Esprit. — On peut voir à ce sujet la discussion de O. Ritschl, s'efforçant de démontrer que malgré tout il s'agit d'une expression propre et non figurée. La démonstration est laborieuse. O. Ritschl. *Dogmengeschichte des Protestantismus*, I, p. 59-60. — Voir Warfield, p. 256, n. 43. — 3. Warfield, p. 254, 255. — 4. *Opera*, I, p. 632. — 5. Professor Rev. Spence : « Calvin als Interpreter of Scriptures, » dans *The original Secession Magazine*, juillet 1909, p. 505.

6. « Son exégèse, qui n'a pas été dépassée à son époque, offre jusqu'à aujourd'hui une riche matière.... Il a été le créateur de la vraie exégèse, » etc. « Les deux éléments scientifique et pratique, fondus harmonieusement dans son exégèse philologico-historique et édifiante, se sont ensuite séparés. » — L. Diestel, professeur à Iéna, *Geschichte des alten Testamentes und der christlichen Kirche*, 1869, p. 267, 380.

7. Professor Irwin Hoch de Long : « Calvin as an Interpreter of the Bible, » dans *The Reformed Church Review*, avril 1909, p. 168. — 8. Wernle, *Akademischer Vortrag*, p. 30.

[illegible][1]. — Le professeur Irwin Hoch de Long, après avoir dit : « Calvin n'admet pas dans la Bible un développement des conceptions dogmatiques ou un progrès de la Révélation, comme l'Eglise chrétienne l'admet généralement aujourd'hui[2], » ajoute : « Il déclare que certains passages de la Bible ne sont pas authentiques (*genuine*); il parle d'autres comme de gloses, admet la possibilité d'inadvertances (*oversight*) ou de vulgaires (*trivial*) erreurs chez les écrivains bibliques. De telles admissions ne sont pas en accord avec la théorie de l'inspiration verbale, ou de l'inspiration mécanique, à moins qu'elles ne soient regardées comme des lapsus et des erreurs dans la transmission des textes[3]. » — Le professeur américain Brown, après avoir déclaré que « Calvin est le théologien du passé plutôt que du présent et de l'avenir, » ajoute : « Il a imparfaitement reconnu le progrès de la vérité dans la Bible. Il n'a senti qu'en partie le besoin d'une interprétation historique. — Cependant, il a usé de la Bible avec un bon sens (*sanity*) et une franchise qui n'a pas toujours été égalée par ses successeurs et ses élèves. Il a reconnu en elle des erreurs (*mistakes*) occasionnelles. Dieu parle en elle, mais par le moyen (*medium*) de l'esprit humain et de la parole humaine. De petites inexactitudes dans le moyen (*medium*) ne troublent pas Calvin[4]. » — Le professeur Spence dit : « Calvin est le grand initiateur de la méthode d'interprétation appelée de notre temps *grammatico-historique*[5]. » — Le professeur Irwin Hoch de Long dit : « Un mot caractérise la theorie exégétique de Calvin, c'est le mot grammatico-historique[6]. » — Le professeur Spence dit encore : « Calvin n'a pas assez de protestations contre la méthode allégorique du moyen âge, encore si usitée de son temps[7]. » — De plus, il se distingue par une rare « impartialité doctrinale ». — On a dit de lui qu'il n'avait jamais violenté certains passages des Ecritures pour y trouver une justification de ses idées[8]. — Par exemple, à propos de la Trinité, de la divinité du Christ, du texte : Tu es Pierre, etc. — Pour les textes messianiques, Calvin « a heureusement tenu une *via media*, » entre ceux qui trouvent Christ partout, et ceux qui ne le trouvent nulle part dans l'Ancien Testament.... Il a franchement reconnu l'élément humain dans l'Ecriture, pendant qu'il soulignait spécialement l'élément divin[9]. »

Le Rev. H. Collin Minton dit : « Si Luther fut le grand traducteur, Calvin fut le grand commentateur de la Bible, à l'époque de la Réformation[10]. »

4. Textes mal compris.

A titre d'exemples, nous signalerons quelques déclarations de Calvin, qui ont été tout à fait mal comprises.

Parmi les doctrines « autoritaires, dogmatiques, disciplinaires, que Calvin a empruntées au moyen âge, figure en premier lieu, d'après M. le professeur Viénot, la doctrine sur la Bible[11]. » Deux preuves suivent :

1° Calvin aurait eu une confiance illimitée en sa propre exégèse. « Il croit très sincèrement qu'il a toujours exprimé le vrai sens de l'Ecriture. « Je n'ai pas corrompu, dit-il, un seul passage de l'Ecriture, ni détourné à mon escient[12]. » Pour que le texte eût le sens qu'on lui donne, il faudrait qu'il ne contînt pas les mots « à mon escient », c'est-à-dire volontairement. Mais les mots « à mon escient » y sont, et je ne vois pas que Calvin ait dépassé, je ne dis pas la liberté, mais le

1. L. c., p. 20. — 2. Irwin Hoch de Long, p. 176, n. 17. — 3. *Ibid.*, p. 180. — Il signale comme cas d'exégèse indépendante : Genèse VII, 6 ; III, 21 ; Joël I, 1. — 4. Rev. Francis Brown, président of Union Theological Seminary, New-York : « Calvin as a Theologian, » dans *The Century illustrated Monthly Magazine*, juillet 1909, p. 467, 466. — 5. Prof. Rev. Spence, p. 307.

6. Irwin Hoch de Long, p. 174. — 7. Calvin a exposé ses principes dans la préface de l'Epitre aux Romains (lettre à Grynée, 18 octobre 1539) et dans sa lettre à Viret (19 mai 1540). Ces documents sont datés de Strasbourg. — 8. Prof. Rev. Spence, p. 310. — 9. *Ibid.*, p. 312. — 10. Rev. H. Collin Minton : « Calvin, the Theologian, » dans *Calvin Memorial Addresses at Savannah*, 1909, p. 41. — 11. Viénot, p. 35. — 12. *Ibid.*, p. 25, n. 1.

devoir strict de tout exégète, de pouvoir se rendre le témoignage qu'il n'a jamais volontairement faussé un texte. C'est du reste ce qu'explique le professeur américain Spence. « Dans son dernier discours, Calvin n'a pas voulu dire « du tout » qu'il n'a jamais mal interprété un texte des Ecritures. Il a repoussé pareille prétention quand il a dit ailleurs : « Dieu n'a jamais estimé ses servi- » teurs dignes d'un si grand bienfait, qu'il leur ait accordé une connaissance complète et par- » faite ; mais il les a laissés dans une ignorance partielle, en partie pour les rendre humbles, en » partie pour les disposer à l'entente fraternelle. » Il veut dire qu'il n'a jamais mal interprété l'Ecriture sciemment et intentionnellement [1]. »

2° Puis M. Viénot déclare que « Calvin se méfie des interprétations individuelles » et « veut que la Bible ait ses interprètes officiels : le corps des ministres. » Suit le texte de Calvin : « L'apôtre ne dit pas que Dieu a laissé l'Ecriture [2], afin que chacun y lise, mais qu'il a institué une police, qu'il y ait des gens pour enseigner. »

Alors Calvin n'est pas pour que chaque fidèle lise la Bible ? Il faut des interprètes officiels, une police chargée de veiller sur la Bible ? Calvin est à ce point catholique-romain ? Recourons au texte intégral. Calvin parle des docteurs, qu'il distingue des pasteurs. Puis il dit : « Parquoy, si chascun lit en privé, *cela n'empesche point* qu'on escoute en publicque. » Ce qui veut dire évidemment, non pas qu'il ne faut pas lire la Bible chacun pour soi et chez soi, mais qu'il ne faut pas se contenter de cette lecture privée ; il faut aussi profiter des exhortations et de l'enseignement public. Si on lit le sermon, on voit très clairement le but poursuivi par Calvin. Il veut que les fidèles ne se séparent pas de l'ordre général constitué par Dieu dans son Eglise : « Ceulx, dit-il, qui ne daignent pas se tenir en ce rang de proufiter en la foy, et en toute vertu, par l'ordre commun de l'Eglise, ne sçauroyent mieulx se retrancher de la compaignie des enfans de Dieu.... La nécessité d'estre enseignez par les sermons, d'estre confermez par les sacremens, exercez aux prières publiques et confession de foy, nous est commune avec les Pères anciens.... De faict, ceux qui cuident estre si robustes de n'avoir plus affaire de ceste conduite externe, regardent bien mal à leur condition.... Que ces chrestiens imaginatifs se despouillent de leurs corps et se facent anges du ciel, et alors ils se pourront exempter de ces petites aides dont ils tiennent si peu de compte. Mais il fault que tous ceulx qui se cognoissent hommes passent par là, de s'assubjectir à la *police* ordinaire que Dieu commande à tous les siens [3]. » — Faut-il encore observer que ce mot de *police* n'avait pas, au seizième siècle, le sens qu'il a aujourd'hui, et qu'il signifiait tout simplement la discipline ou l'ordre ecclésiastique ? Calvin cherche « à entretenir l'unité », et veut que « grans et petits » suivent « la règle générale », « l'ordre » établi par le Christ et ne méprisent pas l'ordre des docteurs « ordonnez tant pour façonner les pasteurs que pour endoctriner l'Eglise. » Ou bien : « Maudit soit leur orgueil [4]. » — Dans tous ces textes, on le voit, il n'y a rien qui ne soit parfaitement sage, très évangélique, très paulinien ; il n'y a rien qui sente de près, ou même de loin, son moyen âge.

Rappelons à ce propos une idée chère à Calvin. Il aurait voulu la réunion d'une conférence de docteurs chargés de rechercher le vrai sens des passages bibliques. Dix mers ne l'arrêteraient pas pour contribuer à « l'accord des hommes savants, honnêtement établi d'après la norme de l'Ecriture. » « Plût au ciel que en un lieu, des hommes savants et graves, pris dans les principales Eglises, se réunissent, et, après avoir soigneusement examiné les principaux chapitres de la foi, sur tout ce qui est commun, donnent la doctrine certaine de l'Ecriture (*certam scripturæ doctrinam*) [5]. »

1. Prof. Spence, p. 311, 312. — 2. Viénot, p. 26, n. 2. — A propos de Ephésiens IV, 11. — 3. *Quatre sermons*, traictans des matières fort utiles pour nostre temps. *Opera* VIII, p. 412, 413. — 4. *Commentaires*, Ephésiens IV, 12.

5. Calvin à Cranmer, fin d'avril 1552. *Opera* XIV, p. 313. — Voir lettre de Cranmer à Calvin, 20 mars 1552.

5. Intellectualisme.

Sur l'intellectualisme de la doctrine biblique de Calvin, M. le professeur Barth dit : « Il y avait une teinte dogmatique sur sa conception de l'Ecriture sainte, *Codex* inspiré de la doctrine chrétienne, auquel revient dans toutes ses parties une autorité égale. Tandis que Luther s'est exprimé très librement sur la lettre et sur les auteurs des livres bibliques, Calvin accepte, sans plus, l'ancienne doctrine ecclésiastique de l'inspiration, qui est d'une origine plus platonicienne et philosophique que biblique [1]. » — Au nombre des erreurs de Calvin, « se trouve, en premier lieu, son intellectualisme théologique, par lequel il arrive à une simple doctrine chrétienne dans tous les cas applicable et nécessaire [2]. »

Nous nous sommes expliqué sur l'intellectualisme de Calvin ; et nous nous bornons à relever un texte cité par M. Barth et qui nous ne paraît pas contenir tout à fait ce que l'on en tire. D'après M. Barth, « en 1552, Calvin aurait fait décider par le Conseil de Genève que la doctrine de son *Institution* était sainte doctrine de Dieu, et que personne à l'avenir ne devait rien dire contre l'*Institution* [3]. »

Vraiment, Calvin en serait-il arrivé à ce degré d'orgueil qu'il aurait mis son *Institution* sur la même ligne que la Bible ? — Voici le fait dans son historicité. Trolliet blâmait la doctrine de la prédestination, « comme elle est escripte en l'*Institution* de M. Calvin. » C'est donc un « différent entre M. Calvin et M. Trolliet. » L'affaire est débattue en Conseil ; Farel et Viret s'y présentent. Il y a « dires et répliques ». — « Et le tout considéré le Conseil a arresté et conclu que, toutes choses bien aoyes et entendues, l'on pronunce et déclayre le dit livre d'*Institution* estre bien et sainctement faict, et sa doctrine estre saincte doctrine de Dieu, et que l'on le tient pour bon et vray ministre de ceste cité, et que dès icy à l'advenir personne ne soit ausé parler contre le dit livre, ny contre la dite doctrine : commandans aux aultres parties et à tous, qu'ilz se doybgent à cela tenir [4]. »

Nous avons ici un texte, non pas théologique, de la main de Calvin, mais un arrêté judiciaire, rédigé par le Conseil de Genève, disant que Calvin est « bon et vrai » pasteur, que sa doctrine est orthodoxe et que, en particulier, sa doctrine de la prédestination ne doit pas être attaquée. L'*Institution* est mise non pas sur le rang de la Bible, mais sur le rang d'une confession de foi. Et il n'y a là rien de particulièrement orgueilleux, ou même digne de remarque, pour le seizième siècle.

M. le professeur Tröltsch dit : « La doctrine n'est pas son propre objet ; mais précisément comme la foi est une condition (*hypothesis*) pour la conduite correcte, de même la pure doctrine est une simple condition (*hypothesis*) et un moyen. Cela implique certainement dans la préoccupation systématique du calvinisme une plus grande extension théorique de la doctrine, qui dépasse les exigences du luthéranisme. Mais encore la doctrine, dans son développement systématique général, demeure-t-elle le moyen pour le but, la condition de ce qui est valable en soi, de l'action chrétienne [5]. » — Le professeur Bavinck dit : « La certitude avec laquelle Calvin parle est de nature non pas scientifique, mais religioso-morale : c'est la certitude de la foi au salut qui est dans le Christ Jésus. Et dans l'esprit de Calvin, la foi a précisément cette particularité d'être d'une certitude absolue [6]. » — Le professeur Schubert dit : « La religion de Calvin est d'abord, non pas obéissance, mais amour de Dieu, passion de Dieu, chaude, ardente, reposant sur l'expérience la plus intime, qui le domine, qui pénètre dans tous les détails de la vie de son âme, et en conséquence de la vie des autres.... Il sentait qu'il marchait sur les traces et parlait avec la force de

1. Barth, p. 12. — 2. *Ibid.*, p. 11. — 3. *Ibid.*, p. 11. — 4. *Opera* XXI. *Annales*, 7, 8, 9 novembre 1552. — 5. *Hibbert Journal*, p. 107. — 6. Bavinck, *The leading Ideas* (dans *Calvin Commemoration, London*), p. 16.

langage d'un Paul. Calvin appartient aux héros dans le domaine de la religion,... pas avec la diplomatie d'un Bucer, mais avec la grandiose indépendance d'un Luther : « Pour moi, écrit-il aux pasteurs de Neuchâtel [1], si je suis esclave (*servus*) de Christ, le témoignage seul de ma conscience (*unius conscientiæ meæ*) me sera toujours plus précieux que les applaudissements de l'univers entier (*universi orbis applausus*) [2]. »

6. Légalisme.

M. le professeur Barth dit : « Le corollaire de cet Intellectualisme est le Légalisme qui est attaché à son œuvre.... La principale raison se trouve dans sa conception de la sainte Ecriture, d'après laquelle la force coercitive et légaliste de l'ancienne alliance est sur la même ligne que les paroles de Jésus sur la charité et le pardon.... Sa théorie de la Bible l'empêchait d'avoir une vue claire de la marche progressive de la Révélation de Dieu à l'humanité, et lui, qui savait prêcher d'une façon si saisissante sur Jésus, ressemblait surtout à Moïse et à Elie. Il tenait en main le bâton de la loi, et voulait obtenir d'un coup (*mit einem Mal*), par des règlements et des peines, l'obéissance à Dieu,... comme, après lui, les hommes de la Révolution de 1793, qui bouleversaient tout le passé, jusqu'au nom des rues, et introduisaient une nouvelle façon de compter le temps [3]. »

Laissant toujours de côté l'intellectualisme, nous croyons devoir signaler le fait que Calvin a été l'adversaire spécial des conversions subites : « Cette restauration, disait-il, ne s'accomplit point en une minute de temps, ny en un jour, ny en un an. Mais,... par continuelle succession de temps, et mesmes petit à petit [4]. » — La comparaison entre Calvin et les hommes de 93 nous paraît donc, — ne serait-ce qu'à ce point de vue, — inattendue et inexacte.

Du reste, nous avons ici une série de déclarations rectificatives. Le professeur Schulthess-Rechberg dit : « L'attitude de Calvin vis-à-vis de la Bible est plus légaliste que celle de Zwingle ou surtout de Luther. Mais parce qu'il cherche dans la Bible la vie, sa dépendance de la Bible n'a jamais rien de servile et de formel [5]. » — Le professeur Wernle dit : « Son christianisme n'est ni plus ni moins juif que ne l'a été finalement celui de Paul.... Le Paulinisme me parait avoir été le facteur le plus fort et le plus caractéristique de la théologie calviniste. Il est vrai [vient ici une idée théologique particulière, qui distingue un premier et un second Paulinisme] que c'est non pas le Paulinisme original (*genuine*) et plein de fraîcheur,... mais le Paulinisme arrangé légalement et ecclésiastiquement.... C'est de l'épître aux Romains qu'est tirée la dogmatique de l'*Institution* [6]. » — Le pasteur lic. Hadorn dit : « L'Evangile appliqué comme loi, d'après l'esprit de l'Ancien Testament et pour des raisons pédagogiques, en vue de l'obéissance de la foi, finit par se légitimer comme une magnifique loi de liberté [7]. » — « Si dans cette attitude vis-à-vis de l'Ecriture, Calvin est d'accord avec ses devanciers, sur les épaules desquels il repose, la qualité distinctive de sa théologie gît dans l'application conséquente du principe scripturaire, qui se montra surtout dans la forte accentuation du caractère anti-catholique de sa Réformation : Par là, le calvinisme s'est légitimé lui-même comme la meilleure arme de combat dans la lutte pour l'être ou le non-être du protestantisme, parce qu'il avait pour lui l'Ecriture [8]. » — « Il n'est naturellement pas difficile de représenter ce biblicisme conséquent et anti-catholique comme un christianisme légal, comparé avec la largeur de Luther, qui ne prenait pratiquement de la Bible que ce qui conduisait à Christ. Encore que ce point de vue de Luther nous paraisse à nous chrétiens réformés un bienfait, n'oublions pas quelle bénédiction a apportée à notre Eglise ce pèleri-

1. 21 janvier 1545. *Opera* XII, p. 13. — 2. Schubert, p. 20. — 3. Barth, p. 13, 14. — 4. Voir plus haut, p. 257.
5. Schulthess-Rechberg, p. 301. — 6. Wernle, *Akademischer Vortrag*, p. 28. — 7. Hadorn, p. 12. — 8. *Ibid.*, p. 20, 21.

[illegible] du puritanisme[1].... » — « On a voulu tirer de l'énergie morale, où gisait la victoire du calvinisme sur le monde, le reproche qu'il a été une *religion légale* ! Nous accepterions volontiers ce reproche, dans la supposition que l'on nous rendit l'antique héroïsme calviniste. Mais quiconque a fait plus ample connaissance avec ces héros, sait assez que leur valeur morale n'était rien moins qu'un légalisme asservissant. Au contraire, elle n'était que la radio-activité d'une piété intense, vivante, qui, dans la trempe vivifiante de la foi à une élection personnelle, plongeant ses racines dans l'éternité, possédait l'assurance du salut à sa plus haute puissance, mais seulement aussi longtemps qu'elle se documentait dans l'action, dans l'acte d'obéissance de la foi[2]. » — Le professeur Stevenson dit : « La loi martiale n'est pas le moyen idéal de maintenir l'ordre social, mais, par moments, il est nécessaire d'appliquer la loi martiale. Il ne faut pas méconnaître le milieu dans lequel était placé Calvin, de même que tous nos pères les puritains. C'est à leurs fruits et non à leurs racines qu'il faut les juger. Rappelons-nous les paroles de George William Curtis : « Sous les feuilles écrasées et sombres des bois, en avril, vous trou-
» verez éparses, terrées, s'étirant dans l'ombre et le froid, des racines roides, dures, fibreuses ;
» mais les fleurs qu'elles portent sont les plus aimables et les plus douces de toutes les fleurs
» dans l'année. » Le calvinisme, dans ses racines, à cause des éléments contre lesquels il avait à combattre, peut avoir eu plus d'un aspect noir, rude, vilain ; mais quels fruits a-t-il produits, sinon de la lumière, de la liberté et du progrès ?[3] » — Le professeur Holl dit : « En général, quand on parle du *Légalisme* de Calvin ou du *caractère de sa piété selon le type de l'Ancien Testament*, on attribue simplement à Calvin des traits qui apparaissent seulement chez les Puritains ou chez Knox. Mais, entre Calvin et le calvinisme ultérieur, il y a à peu près la même différence qu'entre Luther et l'orthodoxie luthérienne. Calvin n'a en aucune façon usé de la Bible comme d'un statut légal, d'après lequel la vie, dans tous ses détails, doit être réglée. Qu'on lise ce qu'il dit déjà dans la première *Institution* sur les traditions dans l'Eglise[4], ou la manière dont il explique le précepte du sabbat, — tout à fait comme Luther ! — ou ce qu'il observe contre l'usage légaliste des Ecritures par les anabaptistes[5], et contre l'idée que la législation mosaïque devrait être imposée comme norme aux Etats modernes[6]. Calvin se tient, comme Luther, aux libres principes pauliniens[7]. La différence entre les deux vient seulement de ceci que Calvin avait une autre conception que Luther de ce qui « sert à l'édification », et qu'il envisageait plus sévèrement le devoir éducateur de l'Eglise[8]. » — Enfin, le professeur A. Dorner dit : « On pourrait penser que Calvin est théocrate. Mais en aucun cas la théocratie de Calvin n'est la théocratie du moyen âge. Au moyen âge, l'obéissance est aussi au centre, mais l'obéissance à l'Eglise.... C'est une théocratie ecclésiastique. Calvin ne la connaissait pas. Le chrétien est souverain en face de tout ce qui est fini.... Il se sait, immédiatement, par le Saint-Esprit, sûr de son élection. C'est un sentiment grandiose de la responsabilité du sujet, qui est libre en Dieu, et n'est lié à rien dans le monde, si ce n'est à la volonté de Dieu[9]. » — « Un grand théologien du siècle passé dit dans son *Histoire*

1. Hadorn, p. 21. — 2. *Ibid.*, p. 23, 24. — 3. Rev. J. Ross Stevenson : « Calvin's Influence on civic and social Life, » [illegible] *The Auburn Seminary Record*, juillet 1909, p. 172, 173. — 4. *Opera* I, p. 225, 226.

5. « Si quelqu'un objecte qu'il n'y a nul tesmoignage ny exemple au Nouveau Testament, pour prouver qu'il soit licite aux chrestiens de faire guerre,... je respon... qu'il ne faut point chercher déclaration de cela en la doctrine des apostres, veu que leur intention a esté d'enseigner quel est le règne spirituel de Christ, non point d'ordonner les polices terriennes. » IV, xx, 12.

6. « Aucuns nient que une République soit bien ordonnée, si en délaissant la police de Moyse, elle est gouvernée des communes loix des autres nations. De laquelle opinion, je laisse à penser aux autres combien elle est dangereuse et séditieuse. Il me suffira à présent de monstrer qu'elle est pleinement fausse et folle. » IV, xx, 14.

7. « Cecy soit ferme et arresté que toutes choses sont nostres, mais que nous sommes à Christ (1 Cor. III, 8). » *Catéchisme français*. — 8. Holl, p. 49, 50, n. 28. — 9. A. Dorner, p. 5.

de la théologie protestante : « La pensée calviniste, dressant comme drapeau la majesté et l'honneur de Dieu, auquel l'homme se donne comme instrument docile, a inspiré à ses fidèles sectateurs un courage sûr de la victoire, un esprit de martyre, un héroïsme invincible, vertus auxquelles le calvinisme doit une bonne partie de sa force conquérante, et qui ont fait de lui l'armée du protestantisme [1]. » (Dorner, *Geschichte der protestantischen Theologie*, p. 405.) — « Mais Calvin n'est-il pas l'homme de la doctrine stricte ?... De la stricte soumission à l'Ancien et au Nouveau Testament? Et la Bible ne contient-elle pas la loi théocratique, à laquelle nous sommes soumis ? » Dorner rappelle ce que nous avons dit de la critique et de l'exégèse de Calvin. Il conclut : « Ici aussi Calvin met au centre l'honneur de Dieu, et la Bible montre le chemin de l'élection. On montrera difficilement que sur ce point Calvin est plus légaliste que le reste de la Réformation [2]. » — « Si ce qui caractérise le point de vue légaliste, c'est que la loi est divisée en une foule de prescriptions de détail, Calvin se trouve placé au point de vue contraire.... Finalement, tout revient à l'influence immédiate du Saint-Esprit, et la personne est plus délivrée de toute foi légaliste, la piété est plus énergiquement spiritualisée que dans le luthéranisme [3]. » — « Sans compter que Calvin ne pense pas le moins du monde à imposer au chrétien la loi cérémonielle de l'Ancien Testament, ni une nouvelle loi selon la méthode romaniste. Dans la moralité civile, il reconnaît la liberté de la raison et souligne énergiquement l'indépendance du chrétien. » — « Mais enfin Calvin n'est-il pas, — sous une autre forme qu'au moyen âge, — un théocrate légaliste, si l'on considère l'organisation de l'Etat et de l'Eglise à Genève [4] ? » (Ici nous renvoyons à l'étude elle-même.)

7. Résumé des objections.

Toute la critique de la conception biblique de Calvin se trouve singulièrement reproduite et résumée dans un des derniers ouvrages parus, celui du professeur Tschackert [5]. Il écrit : « Le sceau de Calvin montre une main tendue, qui tient un cœur, avec une flamme s'élevant en haut, et cette inscription : « Dans le livre, il m'est prescrit » (Ps. XL, 8 ; voir Henry, *Calvin*, p. 46). Cela correspond tout à fait à la théorie. Cette conception de la Bible, comme un code de loï venant du ciel, devait naturellement rendre impossible toute intelligence historique (*jedes geschichtliches Verständnis*) des diverses parties du code céleste. De la libre recherche dans (*in und an*) la Bible, qui a existé dans l'Eglise luthérienne, à partir de Luther, on ne trouve aucune trace chez Calvin et dans l'Eglise réformée. » — Deux observations nous seront permises. La première, c'est que le reproche d'inintelligence historique s'accorde assez mal avec l'éloge, unanimement fait à Calvin, d'avoir introduit la méthode historique dans l'exégèse : éloge que, du reste, M. Tschackert s'approprie sans réserve. « Dans son exégèse on vante l'alliance d'une méthode historico-philologique (*philologisch-historiche Auslegung*), pratique, édifiante, avec l'effort d'expliquer le détail par l'ensemble, en même temps que d'être, psychologiquement, juste envers chaque écrivain. Ses commentaires sont considérés comme le fruit le plus mûr de l'exégèse des Réformateurs en général [6]. » — Comment sans aucun *geschichtliches Verständnis*, Calvin a-t-il fondé la *philologisch-historische* méthode? et comment sa conception de la Bible, si inférieure à celle de Luther et du luthéranisme, a-t-elle fait de Calvin un exégète si incomparablement supérieur à Luther et aux premiers luthériens ? — Et voici notre seconde réflexion : M. Tschackert voit la conception biblique de Calvin symbolisée par le sceau de Calvin, et la devise qu'il porte. Or, sauf erreur, cette devise n'existe pas. Je ne l'ai jamais vue sur le sceau de Calvin. Je n'en ai jamais entendu parler, et Henry, que

1. A. Dorner, p. 6. — 2. *Ibid.*, p. 6, 7. — 3. *Ibid.*, p. 7. — 4. *Ibid.*, p. 8. — 5. P. Tschackert, p. 395. — 6. *Ibid.*, p. 387.

M. [illegible] comme unique référence, n'en parle pas. Henry s'exprime ainsi : son sceau montre une main qui offre un cœur ardent. Cela exprime son sentiment intime : « à toi, tout; rien pour moi[1]. »

8. La grande réponse.

La grande réponse à toutes ces accusations de légalisme, d'intellectualisme, de mécanisme, c'est la doctrine du Témoignage du Saint-Esprit, qui est une doctrine de mysticisme et d'expérience religieuse profonde. — Le professeur Tschackert dit : « Calvin est le premier théologien qui a présenté et étudié cette doctrine[2]. » — Le professeur Warfield a publié sur ce sujet une étude détaillée : nous indiquons ses principales idées.

Le Témoignage du Saint-Esprit, à propos de la Bible, « est un cas particulier de la doctrine générale de la Foi. » « C'est une application de la doctrine générale de la Foi, de la doctrine générale de la fonction du Saint-Esprit dans la production de la Foi[3] » — « Il s'agit, d'après Calvin, d'une persuasion (*persuasio*), ou plutôt d'une connaissance (*notitia*), ou plutôt d'un sentiment (*sensus*). (*Institution* I, VII, 5). C'est une persuasion qui n'a pas besoin de raisons, c'est-à-dire c'est un état de conviction, produit non par des arguments, mais par une perception directe; c'est une connaissance, une perception directe en accord avec la plus haute raison, dans laquelle l'esprit se repose avec une assurance qui ne peut être atteinte par le raisonnement; ou, pour être plus explicite, c'est un sens, qui procède seulement d'un don divin. Comme, par la nature, un sens est implanté en nous qui distingue entre la lumière et l'obscurité, entre l'amertume et la douceur, et le verdict de ce sens est immédiat, définitif, de même, par l'action créatrice du Saint-Esprit est implanté en nous un sens du divin, et son verdict aussi est immédiat et définitif[4]. »

Que produit ce Témoignage du Saint-Esprit? — Le Témoignage du Saint-Esprit n'apporte aucune révélation. « Ce n'est pas l'office du Saint-Esprit de songer nouvelles révélations et incognues auparavant,... mais plustost de sceller et confermer en nos cœurs la doctrine qui nous est dispensée en l'Evangile » (I, IX, 1). « C'est seulement dans l'union de la Parole et de l'Esprit qu'une révélation effective peut être faite à l'esprit de l'homme, obscurci par le péché. La Parole, c'est le facteur objectif; l'Esprit, c'est le facteur subjectif, et c'est seulement par l'action combinée des deux facteurs, objectif et subjectif, que le résultat se produit. Toute la révélation objective de Dieu est dans la Parole. Mais toute la capacité subjective pour recevoir cette révélation gît dans la volonté de l'Esprit[5]. »

On comprend dès lors que le Témoignage du Saint-Esprit « n'a rien à faire avec la détermination de la canonicité, ou de l'intégrité des textes. Loin de s'écarter de la voie rationnelle, Calvin détermine les limites du Canon, et établit l'intégrité de la transmission des Ecritures par des motifs scientifiques, c'est-à-dire historico-critiques[6]. » — L'opinion contraire « ne repose que sur la fausse interprétation d'un passage de l'*Institution* (I, VII, 1) et sur la fausse attribution, semble-t-il, au Réformateur d'un passage de la confession de foi française[7]. » — « C'est méconnaître complètement la pensée générale de Calvin, que de lui attribuer l'idée que l'Esprit résout immédiatement des questions scientifiques, comme celles de la canonicité ou de l'authenticité. Le Témoignage du Saint-Esprit est une opération de Dieu dans le cœur, et produit un effet spirituel. Il est destiné à faire des chrétiens et non des théologiens. *Le Témoignage du Saint-Esprit correspond à ce que nous appelons aujourd'hui la « Régénération »*, et a les mêmes effets noétiques qu'elle.

1. Henry, *Das Leben Johann Calvins*, 1835, p. 46. La note 1 parle du cachet employé en 1550 et de l'autre après. Pas question de l'étrange devise. — 2. Tschackert, p. 391. — 3. Warfield, « Calvin's Doctrine of the Knowledge of God » [illegible] *The Princeton theological Review*, avril 1909, p. 264. — 4. Warfield, *Ibid.*, p. 271, 272. — 5. *Ibid.*, p. 275. — 6. *Ibid.*, p. 285. — 7. *Ibid.*, p. 286.

La Régénération a des effets noétiques : Calvin l'explique et l'affirme. Mais ces effets noétiques sont-ils de nature à supprimer l'investigation scientifique, c'est ce que Calvin aurait été le dernier à penser [1]. »

Enfin on a dit que Calvin avait trop séparé la doctrine de l'Esprit de la vie religieuse chrétienne et qu'il avait ainsi trop élevé « le principe formel du protestantisme au-dessus du principe matériel ». De là « l'aspect dur, sec, légaliste » de son christianisme [2]. — Il n'en est rien. « Concevoir le Témoignage du Saint-Esprit comme Calvin l'a conçu, c'est faire du principe formel le produit du principe matériel. C'est seulement parce que nos esprits ont été renouvelés par le Saint-Esprit, que nous voyons, avec une clarté convaincante, les « Indices » (*indicia*) de Dieu dans l'Ecriture ; que la divinité des Ecritures est scellée en nous par le Saint-Esprit. Il est bien possible que Calvin ait spécialement insisté sur les obligations qui découlent de notre Régénération par le Saint-Esprit, et de l'implantation en nous de cet Esprit d'adoption, qui fait de nous des enfants de Dieu, obligations qui consistent à nous conduire comme les enfants de Dieu, à nous gouverner selon la loi de la maison de Dieu, telle quelle nous est donnée dans la Bible, tandis que Luther a surtout insisté sur la liberté de l'homme chrétien, émancipé de la loi, condition du salut.... Et il est possible que, dans cette différence, nous puissions trouver une distinction fondamentale entre les deux types du protestantisme, luthérien et réformé, différence en vertu de laquelle les réformés ont toujours été caractérisés par une tendance strictement morale dans leur pensée et dans leur action. Mais c'est une erreur de représenter cette différence comme due à une insuffisante corrélation dans la pensée de Calvin, entre le témoignage rendu par le Saint-Esprit à la divinité des Ecritures et la vie chrétienne intime [3]. »

XIII

La doctrine de la prédestination.

1. Quelques points particuliers.

1. Le professeur Warfield dit : « La doctrine de la prédestination n'est pas le principe formateur du calvinisme : c'est son postulat logique (*logical implication*). Ce n'est pas la racine de laquelle le calvinisme est sorti; c'est une des branches qu'il a inévitablement poussées [4]. » — Le professeur Tschackert dit : « La place que Calvin donne à la prédestination a sa cause particulière. Il voulait seulement contenter un besoin pratique, religieux, pour lui imprescriptible ; il ne voulait pas faire de la prédestination le point de départ d'une spéculation théologique. S'il n'a pas donné à la doctrine de la prédestination une place centrale, c'est une preuve de sa réserve discrète (*keusch*) » [5].

2. Le Rev. C.-H. Irwin dit à propos de l'expression fameuse : *Horribile decretum*, Calvin n'a pas parlé d'un « décret *horrible* ». En français, comme en anglais, nous avons donné aux mots latins *horror* ou *horribilis* un sens qu'ils n'avaient pas. Quand Cicéron dit : « c'est *horribile* de parler dans une cause capitale ; c'est *horribilius* de parler le premier, » que veut-il dire ? sinon, c'est une tâche solennelle (*awful*) de plaider dans une cause où il s'agit d'une vie d'homme, et c'est une tâche plus solennelle encore de parler le premier dans une cause pareille. « L'*horribile decretum* est donc un décret qui doit nous remplir d'un saint effroi, d'une crainte solennelle

1. Warfield, p. 296. — 2. *Ibid.*, p. 298. — 3. *Ibid.*, p. 299. — Sur l'abus fait de la doctrine de Calvin par ceux qui confondent le témoignage du Saint-Esprit et le témoignage de la conscience, et sur l'historique de la doctrine, voir *Ibid.*, p. 303 et ss., p. 310 et ss. — 4. Warfield, *The Theology of Calvin*, dans *Calvin as a Theologian, and Calvinism to day*, 1909, p. 19, 20. — 5. Tschackert, p. 399.

et nous pousser à l'adoration mystérieuse [1]. » — Le latin ne parle-t-il pas de la sainte horreur, c'est-à-dire de la crainte religieuse qu'inspire le mystère solennel de la forêt ?

3. La doctrine de la prédestination conduit logiquement au supralapsarianisme. Calvin a-t-il été supralapsaire ? Les auteurs anti-calvinistes, sur ce point, en doutent de plus en plus.

Le professeur Newman dit : « La question est encore digne d'être discutée. J'ai été autrefois disposé à classer Calvin parmi les supralapsaires, d'après le passage précité (nous l'avons cité) et d'autres semblables [2]. Mais une recherche plus minutieuse m'a conduit à cette conclusion que, s'il s'est approché périlleusement du supralapsarianisme, et s'il s'est servi d'un langage calculé [on aimerait savoir sur quoi se fonde une aussi étrange accusation] pour induire les lecteurs moins prudents au supralapsarianisme, aucune sentence ne peut être trouvée dans ses ouvrages volumineux qui soit contraire à l'infralapsarianisme. » — « Autant que j'ai pu le découvrir, Calvin ne s'est jamais distinctement commis lui-même avec le supralapsarianisme, comme le firent Bèze, son successeur à Genève, Gomar, Piscator, Bogerman et autres dans les Pays-Bas, etc., Whitgift en Angleterre, etc. [3]. » — Le professeur Rev. Theo. F. Herman dit : « Si l'on juge Calvin d'après les textes de l'*Institution*, on ne peut douter qu'il fût un rigide supralapsaire. Dans d'autres sources, on peut trouver des affirmations qui prouvent que Calvin a vacillé entre le supralapsarianisme et l'infralapsarianisme ; spécialement dans le *Consensus genevensis*, il dépasse l'infralapsarianisme de saint Augustin [4]. » — Le Rev. Moffat dit : « Calvin fut assez sage pour ne pas user du pluriel et pour parler « du décret » de Dieu [5]. »

4. Le Rev. Webb, professeur au *Séminaire théologique* de Kentucky, a traité, dans des pages curieuses, la question de la damnation des petits enfants [6].

D'après lui, les citations produites seraient peu nombreuses, une douzaine environ ; seraient des affirmations faites en passant et non des *obiter dicta* ; même les plus claires, en apparence, pourraient être expliquées autrement qu'on ne le fait [7]. — Et, au sens apparent de ces citations, M. Webb oppose la doctrine générale de Calvin, d'après laquelle tout réprouvé est condamné cependant sur ses actes personnels et conscients d'impiété, de méchanceté, de rébellion, quel que soit du reste le rôle du décret dans ces actes. Un enfant mort peu de temps après sa naissance ne saurait se sentir coupable de pareils actes personnels d'impiété, de méchanceté, de rébellion. Donc il faut admettre qu'aucun réprouvé ne meurt en enfance, avant d'avoir atteint l'âge où il a conscience des actes sur lesquels il est condamné.

5. Plusieurs auteurs insistent sur les ressemblances entre la doctrine de l'élection (prédestination) et la doctrine de la sélection. Ils montrent que les doctrines les plus combattues du calvinisme ont trouvé un singulier appui dans les affirmations de la science moderne.

Dans *The Bibliotheca sacra*, un article anonyme sur le « Calvinisme et le Darwinisme » dit : « L'évolution de ces dernières années n'est en grande partie que la moitié de la vérité calviniste, sans aucun des traits qui la rachètent dans ce vaste système.... La prédestination du système calviniste est le résultat d'un décret dicté par la bonté parfaite et la sagesse infinie. La prédestination de l'évolutionnisme actuel n'est que le résultat d'une aveugle nécessité, qui n'a pas de regard

1. Rev. C. H. Irwin, *John Calvin, The Man and his Work*, 1909, p. 179, 180. — 2. *Opera* IX, p. 713. — 3. Prof. A.-H. Newmann : « The Calvinism of Calvin, » dans *The Review and Expositor, a Baptist theological Quarterly*, Louisville, Kentucky, VI, 4, octobre 1909, p. 569. — 4. Rev. Theo. F. Herman, *The Reformed Church Review*, 1909, p. 195. — 5. Moffat, *[illegible] Record*, 1909, p. 163. — 6. « Calvin's doctrine of Infant Salvation, » dans les *Calvin Memorial Addresses*, p. 107 et ss. — 7. Voir II, I, 7 ; IV, XVI, 17 ; III, XXXIII, 7 ; et encore un texte dans Ezéchiel XVIII et un autre dans *Contra Pighuis, Opera* VIII.

pour l'individu et qui n'a pas pour but la perfection bienheureuse [1]. » — L'auteur se permet même une sorte de calembour anglais assez amusant : « *Moral motives*, dit-il, des mobiles moraux, ne peuvent être comparés à des *locomotives* [2]. » — Et il ajoute : « La doctrine de l'hérédité, telle que l'affirment les évolutionnistes modernes, est proche parente de la doctrine calviniste sur le péché originel. » — « Les évolutionnistes ont tellement renforcé la doctrine du péché originel, qu'elle ne peut plus être délogée de l'esprit humain. La « solidarité » de la race humaine est plus enracinée que jamais dans le système doctrinal de l'Église [3]. » — Le Rev. Minton dit : « L'apôtre de la sélection a usurpé la place de l'apôtre de l'élection, et plus d'un est heureux d'accepter la sélection naturelle de Darwin, qui lève les mains avec horreur devant l'élection divine de Calvin [4]. »

2. Jugements généraux.

Quelques auteurs se bornent encore aux anciennes critiques. M. le professeur Viénot dit : « Le dogme de la prédestination, tel que Calvin l'a formulé, nous apparaît comme le délire de la logique [5]. » — Mais ces appréciations sont de plus en plus rares. Et ce qui frappe, au contraire, c'est que presque tous les auteurs parlent de la célèbre doctrine avec un respect croissant, et trouvent, de plus en plus, que de ce mystère sont sortis les bienfaits du calvinisme pour son époque et pour le monde moderne.

Le Rev. Herman dit : « Depuis Héraclite jusqu'à Schleiermacher, Schopenhauer et John Fiske, plusieurs des plus nobles penseurs ont affirmé que le déterminisme, sous une forme ou sous une autre, est la seule solution possible de l'antinomie entre la nécessité et la volonté libre [6]. » — Le professeur Wernle dit : « Dès que l'individu réfléchit et se demande comment la confiance en ce Dieu de l'Evangile est née en lui, il se trouve devant le problème de la Prédestination, exactement comme Calvin il y a quatre cents ans [7]. » — Le professeur Eck dit : « Celui qui considère la doctrine de la Prédestination comme le dernier mot d'un froid penseur, aurait le droit d'être repoussé par cette cruelle dureté. Mais ce sont ici pensées d'un homme d'action, et elles parlent de la force intérieure, qui animait son action et qu'il a su communiquer à la moitié d'un monde [8]. » — L'éditeur de la revue (unitaire, sauf erreur) *The Homiletic Review* dit : « Calvin a fait trois choses pour le protestantisme de son époque. D'abord il lui a donné une théologie claire et solide.... Ensuite il lui a montré l'intime union entre la doctrine et la vie.... Cela est vrai même pour les doctrines de la réprobation et de la corruption totale, qui ont tellement perdu de leur sens pour nous. Elles étaient pour Calvin l'expression de convictions vivantes.... Et enfin Calvin a clairement compris que l'aboutissement de l'Evangile était la justice sociale. Il ne se contentait pas du salut de l'individu [9]. »

Pour le professeur P. Paterson la doctrine de la prédestination repose sur une base expérimentale incontestable : « Aussi longtemps que nous considérons le côté positif de la doctrine, nous ne rencontrons guère d'objections, dont il y ait lieu de parler. L'idée que le salut individuel remonte à une élection divine, à un acte de Dieu, qui saisit l'âme irrésistiblement, cette idée, dis-je, s'appuie sur une puissante expérience. Si nous questionnons ceux qui ont fait les expériences caractéristiques du pardon et du renouvellement de vie, ils professent qu'ils doivent tout à Dieu, lequel a eu pitié d'eux et les a rendus capables de croire et d'obéir volontairement. Le

1. « X. Calvinism and Darwinism, » dans *The Bibliotheca sacra*, octobre 1909, p. 685. — 2. *Ibid.*, p. 686. — 3. *Ibid.*, p. 687, 688. — 4. Rev. Henry Collin Minton, *Calvin, the Theologian*, dans *Calvin Memorial Addresses, at Savannah*, 1909, p. 51. — 5. Viénot, p. 34. — 6. Rev. Theo. F. Herman, *The Reformed Church Review*, 1909, p. 185. — 7. Wernle (in St-Gallen), p. 61. — 8. Eck, p. 36. — 9. « Editorial Comment », dans *The Homiletic Review*, juillet 1909, p. 3.

langage des saints a toujours eu l'accent calviniste : « Par la grâce de Dieu, je suis ce que je » suis. » Mais pouvons-nous affirmer un décret d'élection et en même temps un décret de réprobation ?... Si la perdition éternelle est un fait, je ne doute pas que le calviniste n'ait raison. Mais est-il certain qu'elle soit un fait ?... Peut-être ceux-là sont sages qui, sur ce point, se réfugient dans un agnosticisme chrétien et humble [1]. »

Quelques auteurs insistent sur l'origine biblique de la doctrine calviniste. — Le Rev. Morris, secrétaire des Missions intérieures de l'Eglise presbytérienne aux Etats-Unis, dit : « Dans le sens où Calvin était un chrétien, le Christ lui-même était un calviniste. C'est Christ qui l'a affirmé : « Il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus » (Mat. XXII, 14); qui, sans hésiter, l'a déclaré : la divine providence, en ce qui concerne les individus et les nations, est déterminée et conditionnée « à cause des élus » (Mat. XXIV, 22; Marc XIII, 20). Aucun calviniste n'a poussé le calvinisme plus loin que Celui qui a dit : « Personne ne peut venir à moi, si le Père qui m'a envoyé ne l'attire » (Jean VI, 44). — « Tout ce que le Père me donne viendra à moi » (Jean VI, 37). — « Je leur donne la vie éternelle, elles ne périront jamais, et nul ne les ravira de ma main. Mon Père me les a données » (Jean X, 28, 29) [2].

D'autres auteurs, pour ne pas faire remonter l'origine de la doctrine calviniste jusqu'à saint Paul et même jusqu'au Christ, croient devoir modifier plus ou moins l'enseignement du Christ, et abandonner plus ou moins l'enseignement de saint Paul. Le professeur Rev. Theo. F. Herman dit : « Les Réformateurs trouvèrent la prédestination dans saint Paul interprété par saint Augustin, et dans Christ interprété par saint Paul [3]. » — Quant à saint Paul, ce fut un mélange d'hébraïsme et d'hellénisme : « La conscience hébraïque de saint Paul plaçait toute l'histoire, et le mal autant que le bien, complètement sous le gouvernement de la souveraineté divine. Mais son esprit hellénique avait besoin de trouver une raison pour la foi qui était en lui. En sa qualité de Juif, il croyait à la souveraine providence de Dieu. En sa qualité de Grec, il l'expliquait par la philosophie de l'histoire [4]. »

Calvin n'aurait pas été trop mal satisfait de l'aveu, — même sous cette forme, — que sa doctrine a des origines bibliques aussi difficiles à nier.

Le licencié Bohatec dit : « La doctrine de la Prédestination n'appartient pas à la connaissance générale de Dieu, mais à la connaissance du salut.... La doctrine de la Prédestination est la doctrine centrale, mais pas dans ce sens qu'elle est le principe dogmatique initial. On peut désigner la doctrine de la Providence comme la doctrine première, parce qu'elle contient les présuppositions des doctrines de la Prédestination, de la Loi, de l'œuvre de Christ et des moyens de grâce [5]. » — Le professeur Bavinck dit : « Notre époque a appris à penser avec les concepts de la science naturelle. Elle a substitué à la volonté divine la loi toute-puissante et la force toute-puissante de la nature ; elle s'est ainsi jetée dans les bras du déterminisme.... Le déterminisme est, en principe, rationaliste. Il nourrit l'illusion de pouvoir expliquer chaque chose d'après le règne de la loi naturelle.... La prédestination, au contraire, est une conception tout à fait religieuse. Celui qui a appris à regarder la communion avec Dieu comme le bien suprême pour sa propre personne doit se sentir obligé de remonter par delà le monde et ses phénomènes jusqu'à la volonté de Dieu.... Voilà pourquoi, dès qu'un mouvement religieux apparaît dans l'histoire, le problème de la prédestination se pose en première ligne.... Quant à Calvin, s'il a introduit quelque modification dans la doctrine, elle consiste seulement en ce qu'il l'a délivrée des appa-

1. W. P. Paterson, professor of Divinity in the University of Edinburgh, « The Theology of Calvin », dans le *Calvin Quarter-centenary,* Service held in the Church of St Giles, Edinburgh, 1909, p. 50-52. — 2. *Calvin Memorial Address*, p. 152. — 3. *The Reformed Church Review*, 1909, p. 187. — 4. *Ibid.*, p. 205. — 5. Bohatec, p. 409, 414.

rences de dureté et d'arbitraire, et lui a imprimé un caractère plus moral et religieux [1]. Le professeur Schulthess-Rechberg dit : « Dans la conception de la prédestination, il y a deux idées qui ne sauraient disparaître, l'idée religieuse de la grâce, comme le seul, l'éternel appui de l'âme, et l'idée morale de l'importance absolue de l'individu. Il ne saurait y avoir d'expression plus grandiose pour l'importance de la personnalité que la doctrine d'après laquelle Dieu a considéré cette personnalité de toute éternité. Leibnitz, Schleiermacher, les romantiques, et toute la série de ceux qui ont entrevu et salué dans le Moi une valeur éternelle, ont puisé à cette source [2]. »

3. Quelques conséquences.

M. le licencié Hadorn dit : « Même ceux-là qui rejettent la doctrine de l'élection sous sa forme dogmatique, ou avec son arrière-fond métaphysique, sont obligés d'avouer que rien ne saurait discipliner avec plus d'émulation la volonté que la nécessité de se montrer digne de cette élection, et de posséder sa marque caractéristique par excellence, la nouvelle naissance morale. Et voilà pourquoi la doctrine de l'élection constitue aussi le centre du calvinisme. Elle n'est pas, dans le système, un élément étranger, comme on pourrait le conclure du fait que Calvin, dans l'*Institution* de 1539, où il émet pour la première fois cette doctrine, affirme expressément qu'il ne le fait que parce qu'elle est révélée dans l'Ecriture. Déjà le seul fait que Luther, lui aussi, est parti du *servum arbitrium*, et que les deux Réformateurs ont avec Augustin et Paul, et dans l'intérêt suprême et vital de la foi, postulé l'esclavage de la volonté humaine et la souveraineté de la grâce, devrait nous garder de voir dans la doctrine de la prédestination, comme cela arrive si souvent aujourd'hui, une aberration de l'esprit humain. Au surplus, le *Catéchisme* de Genève, de 1536, prouve déjà que pour Calvin les principes prédestinatiens constituaient, dès le début, la conséquence logique de son idée de Dieu, ou plutôt de sa notion de la foi en Dieu.... Le Dieu de Calvin est un Dieu tout de volonté, d'action, qui décide à son gré du sort des hommes et pour sa gloire, mais dont la sanction suprême est pourtant la grâce.

» C'est une vaine entreprise que de vouloir prouver la doctrine de la prédestination. Si un esprit de l'envergure de celui de Calvin n'y a pas réussi, il faut y renoncer de bonne grâce. A ses yeux, c'était un acte de silencieuse obéissance que de se courber sous l'incompréhensible mystère. « On doit, écrivait-il en 1551 aux pasteurs de Zurich, permettre à Dieu de faire quelque chose » dont la raison ne soit pas évidente à tous les yeux. » Nous ne craindrons pourtant pas de dire que, en ce qui concerne la légitimation de ce dogme au point de vue de la logique et de l'intellect, il n'en va pas autrement qu'avec d'autres problèmes religieux. Le tremblement de terre de Messine a fait surgir des problèmes, auxquels la théologie est aussi incapable de répondre qu'aux questions soulevées par la doctrine de l'élection. Celle-ci en revanche a l'avantage de pouvoir rendre superflus tous les débiles et insuffisants essais d'une apologie de Dieu, parce qu'elle part de la présupposition que tout ce que Dieu fait, il le fait pour sa gloire.

» Il est conforme à une observation historique correcte d'affirmer qu'aujourd'hui la doctrine de la prédestination a perdu sa signification, tant au point de vue théologique que pour la piété pratique. Elle a été reléguée au vieux fer comme n'ayant plus aucune valeur. Il est possible que les anciens dogmaticiens réformés en soient responsables, pour avoir surchargé la doctrine calviniste de toutes sortes de superfétations et pour avoir réduit à un raisonnement sur la sagesse universelle une puissance de vie religieuse et le patrimoine personnel de la foi. Possible aussi que Calvin lui-même, par le radicalisme qu'il mit à présenter cette doctrine, qui est et demeure un

1. Bavinck, *The Princeton theological Review*, 1909, p. 147, 148. — 2. Schulthess-Rechberg, p. [illegible].

mystère de foi, et pour avoir voulu de toute force l'imposer aux Bernois, l'ait exposée lui-même [illegible] côté de la question qui prêtait au scandale était l'affirmation de la « destination à la condamnation », sur laquelle nous ne savons ni ne devons rien savoir. Tout cela devait logiquement aboutir à une réaction de l'universalisme de la grâce, menacé dans son intérêt. La prédestination ne représente qu'un côté de la vérité. Sur l'autre, se lit cette devise : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés. » Entre ces deux intérêts divergents, il y a une tension irréductible, qui n'a d'autre solution que celle-ci : *Ignoramus, ignorabimus*. Mais la même tension, aussi irréductible, existe pour l'intelligence moderne du gouvernement du monde, qui oscille de côté et d'autre entre le déterminisme et l'indéterminisme, sans pouvoir arriver à une solution satisfaisante, et qui se voit forcée de postuler en même temps la non-liberté absolue et objective de l'homme, enlisée en une chaîne de causes et d'effets, et la liberté subjective, relative, imprescriptiblement fondée sur le sentiment de la responsabilité inné à l'homme.

» Mais que dirait-on, si, dans ces matières que l'on jette au vieux fer, devait se trouver l'épée dont notre génération a précisément besoin ? Le fait que l'incrédulité a relevé l'épée rejetée par l'Eglise chrétienne, et que, dans sa moderne doctrine de la prédestination par le déterminisme, elle a reconnu l'arme la plus redoutable contre la foi chrétienne moderne, devrait nous porter à réfléchir. Nous ne chercherons certes pas à revivifier artificiellement le vieux dogme d'antan. Il a fait son temps. Mais je crois que nous ne pourrons opposer au déterminisme moderne, qui s'appuie sur le fait de l'empirie, que le déterminisme religieux de Calvin, qui prend Dieu au grand sérieux, qui lui rend exclusivement la gloire, qui cherche dans sa grâce seule l'assurance du salut, et qui en trouve la sanction dans l'obéissance à sa volonté. Cette croyance est le noyau vivant et permanent de la doctrine de la prédestination de Calvin. C'est elle qui a fait les héros. Tout le reste dépasse les horizons de notre compréhension humaine [1]. »

M. le professeur Mirbt dit : « Cette conviction donna à Calvin la confiance inébranlable d'être un instrument de Dieu. Elle donna comme but à sa vie de se montrer digne de sa vocation et de servir l'honneur de Dieu.... Il s'est épuisé au service de Dieu ; il lui a sacrifié sa force, son temps, ses aises [2]. »

Et tel le maître, tels les disciples. Le Rev. Oswald Dykes montre comment cette théologie du calvinisme a préparé l'Eglise à supporter les persécutions. Il dit : « Le service que le calvinisme rendit aux pays qui l'acceptèrent, à l'époque de la tempête et du malheur, fut double. D'abord le calvinisme leur servit de lien. Leur foi commune leur donna le sens de leur unité et de leur fraternité. Ils s'offrirent l'un à l'autre asile au moment du péril, et spécialement la Hollande l'offrit à ses coreligionnaires, d'abord Français, puis Anglais. Mais ce qui était de plus grande conséquence, c'est que l'austère enseignement calviniste était précisément ce dont ils avaient besoin pour les soutenir dans le combat, une foi virile pour des hommes forts. C'était précisément une foi capable de faire des héros et des martyrs.... C'était une foi sévère, dure, mais une foi pour vivre et pour mourir. Elle versait du fer dans le sang de ces hommes forts.... Pareille époque probablement ne reviendra plus. Le combat pour la liberté protestante contre la tyrannie papale a été combattu et la victoire a été remportée. Chaque période a une place à remplir et une œuvre à faire dans la marche en avant vers le royaume de Dieu. Nous ne devons pas répudier ou renier les dogmes solennels (*awful*) de l'élection et de la prédestination, dont les âmes de nos pères se nourrissaient. Ils ont leur place dans l'enseignement du Nouveau Testament et sur le sol de notre foi chrétienne. Mais d'autres aspects de la vérité se montrent

1. W. Hadorn, *La valeur de l'œuvre de Calvin pour l'histoire de la vie religieuse de l'Eglise protestante*, p. 24-27. — 2. C. Mirbt, p. 18.

aujourd'hui au premier rang [1]. » — Le professeur Schubert montre l'importance de cette théologie, non seulement pour le seizième siècle, mais pour les temps modernes. Il dit : « Ici, la racine calviniste produisit quelque chose de tout à fait nouveau et de tout à fait moderne.... Et toujours nous nous heurtons à l'importance de la doctrine de la prédestination, qui, avec une nécessité intérieure, dans les circonstances indiquées, s'empara de plus en plus de la pensée réformée et produisit ses effets psychologiques : chez les combattants, sur le champ de bataille, le mépris de la mort ; chez le puritain en prière, l'individualisme religieux incompressible, qui, se sentant profondément fondé en Dieu, réclame des hommes liberté complète pour sa vie intérieure.... Mais cela, ce sont les fondements devenus nécessaires à toute notre vie moderne. » — « Calvin donna à l'époque nouvelle ce dont elle avait besoin, la volonté dans la religion [2]. »

Le professeur A. Dorner dit : « On n'a jamais vu une conception du monde liée à une pareille affirmation de l'énergie de la volonté, et Richard Rothe a émis l'idée que la branche réformée de la Réformation est la plus importante et la plus féconde pour le développement de la civilisation. Calvin est le « fondateur du protestantisme réformé vraiment mondial. » (Richard Rothe, *Vorlesungen über Kirchengeschichte*, hggb. von Weingarten, 1875, p. 329 et ss., 367, 392.) — Ils ne sont pas élus seulement pour être sauvés, non ; ils sont élus pour l'honneur de Dieu, et ainsi tout égoïsme, tout eudémonisme est écarté. — La doctrine calviniste de la prédestination a pour l'élu une fin morale. Dans le sentiment qu'il est élu, réside la plus fière indépendance du chrétien vis-à-vis du monde. La souveraineté de l'homme repose sur la souveraineté de Dieu, et ce que l'élu fait, il le fait par mandat de Dieu, par obéissance à Dieu. Calvin est complètement volontariste [3]. » — Le professeur Schulthess-Rechberg dit : « Dieu est tellement volonté et activité que, pour le raisonnement logique, il ne reste plus en l'homme de causalité libre. Cependant, pour la pensée religieuse, il reste que la foi, la confiance, l'obéissance est, en face de Dieu, la plus haute activité humaine. — Par son *personnalisme*, en opposition au socialisme ecclésiastique [à la fois hiérarchique et sacramentaire] du moyen âge, et par son *volontarisme*, en opposition au mysticisme esthétique (piété personnelle, mais contemplative) du moyen âge, la Réformation représente une forme toute nouvelle de la piété chrétienne et une nouvelle conception religieuse et chrétienne [4]. »

4. Le calvinisme sauve le protestantisme.

D'après plusieurs affirmations, singulièrement significatives, c'est le calvinisme qui, par sa doctrine de la prédestination, par le tempérament calviniste que cette doctrine créa, a sauvé le protestantisme et la foi évangélique. — Quand on se rappelle la thèse de Ritschl et son succès, thèse d'après laquelle le calvinisme proprement dit n'était qu'un retour au moyen âge monacal, on ne peut qu'être très impressionné par la différence d'attitude d'une grande partie de la science allemande, après ou avant le Jubilé.

Le professeur Cornill dit : « On peut l'affirmer tranquillement : s'il y a aujourd'hui encore une Eglise de l'Evangile, le monde le doit à Calvin [5]. » — Le professeur Wernle dit : « On peut se demander si, sans Calvin, nous aurions encore un protestantisme [6]. » — Le professeur Eck dit : « Il s'agissait de la lutte dont dépendait le maintien du protestantisme dans le monde.... Si le protestantisme allemand a été préservé de l'anéantissement qui le menaçait, Calvin, le gardien vigilant et l'héroïque lutteur à la frontière, a bien fait le plus pour cela [7]. »

1. The Rev. J. Oswald Dykes, *Calvinism, and how it prepared the Church for persecution*, at *Calvin Commemoration Meeting*, London, p. 33. — 2. Schubert, p. 31, 32, 22. — 3. A. Dorner, *Johann Calvin*, p. [illegible] — 4. G. [illegible] Schulthess-Rechberg, *Johannes Calvins Gedankenwelt*, p. 294. — 5. Cornill, p. 18. — 6. Wernle, *Monatsblätter*, p. 193. — 7. Eck, p. 27, 38.

Le professeur Loofs dit : « Seul, le luthéranisme aurait-il pu briser la puissance papale, qui asservissait les consciences ? Seul, aurait-il été en état, dans la guerre de Trente ans, d'écarter le danger des nouvelles chaines forgées par Rome ? Je crois que non. Le luthéranisme ne s'est propagé au seizième siècle que sous des formes nationales. Où ces formes étaient impossibles, le luthéranisme n'a pas pu se maintenir. Les luthériens, en Pologne, en Hongrie, en Transylvanie, ne prouvent pas le contraire. Si dans ces pays il n'y avait pas eu des influences réformées à côté et, en partie, à la place des influences luthériennes, on peut se demander s'il serait resté quelque chose du luthéranisme [1]. » Il semblerait toutefois que, d'après M. Loofs, la puissance des idées calvinistes n'a pas précisément tenu à leur vérité. « Les idées de Luther sur l'état et l'église, pour m'exprimer brièvement, étaient à plus d'un point de vue plus vraies (*richtiger*) et plus modernes que celles de Calvin ; mais celles-ci étaient plus fortes (*wirksamer*) pour son époque. Il faut se rappeler que même l'argent avec un fort alliage, qui est lancé dans le commerce, a plus de force marchande que l'or pur, qui reste enfermé dans le coffre-fort, ou qui est employé à des ornements d'église [2]. »

Le professeur Schubert dit : « La force du calvinisme était si grande que, en maint endroit, elle fit reculer des groupements d'origine luthérienne, en Pologne et en Hongrie, en Angleterre et en Allemagne. Il y a eu une époque où Holstein-Gottorp et Mecklemburg-Güstrow étaient sur le point de devenir calvinistes, et la campagne de Gustave-Adolphe, au delà de la mer Baltique, n'a pas eu seulement cette importance qu'elle a sauvé l'Allemagne du catholicisme, elle a sauvé le luthéranisme [3]. »

M. le pasteur K. Baum dit : « L'Eglise évangélique de confession luthérienne a toute raison de prendre part aux remerciements.... Il est pour le moins clair que Calvin n'est certainement pas seul responsable des discussions désagréables. Précisément son organisation a été profitable à l'Eglise luthérienne. La terre-mère de la Réformation avec ses princes, dont plusieurs étaient plus préoccupés de conserver leur puissance que la foi évangélique, n'aurait pas pu, dans la lutte contre Rome, assurer toute seule la victoire de l'évangile, si les pays évangéliques de confession calviniste, qui avaient triomphé, n'avaient apporté leur aide puissante. Dans plusieurs détails de l'organisation de nos églises luthériennes, comme les Conseils d'Eglises et les Synodes, dans les efforts pour mettre les forces des laïques au service de l'Eglise, nous devons voir un apport de la pensée calviniste à l'œuvre luthérienne. Peut-être allons-nous au devant d'une époque.... où nous rendrons, de la vraie manière, honneur au Réformateur de Genève. Car on peut critiquer son organisation, et montrer ses faiblesses ; voici cependant ce qui fut la force de sa vie personnelle, et le couronnement de son activité organisatrice : rempli de l'idée, « tout pour l'honneur de Dieu », il donna par des règles et par sa personnalité, mortier et pierres vives pour l'édification de l'Eglise évangélique [4]. »

M. le pasteur Walter Friedensburg dit : « Dans de pareilles conditions [l'arrêt et même le recul du protestantisme luthérien au milieu du seizième siècle], pendant un certain temps, il a pu sembler que l'Evangile ne ferait plus de conquêtes ; ses adversaires pouvaient même espérer qu'il reculerait de plus en plus pour disparaître finalement comme facteur de la politique générale. Si cela n'est pas arrivé, si au contraire l'esprit protestant a pris un élan nouveau et puissant, a envahi et pénétré au loin terres et mers, il faut en être reconnaissant au plus jeune de nos Réformateurs et à son œuvre, Jean Calvin [5]. »

M. le pasteur Brepohl après avoir invoqué le témoignage des trois auteurs luthériens que nous avons cités, Carl Baum, Walter Friedensburg, et Dr Leitpold, signale deux grandes conséquences

1. [illegible], *Zum Gedächtnis Calvins*, p. 131, 133 et ss. — 2. *Ibid.*, p. 135. — 3. Schubert, p. 28. — 4. Pfarrer Karl Baum, [illegible] 400 Wiederkehr seines Geburtstages dans la *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1909, p. 523. — 5. [illegible], *Der Calvinismus als politisches Prinzip in seinen geschichtlichen Wirkungen* dans *Die Wartburg*, 25 juin 1909, p. 257.

du calvinisme : 1° Le piétisme ancien et actuel. « Précisément la renaissance morale et religieuse de notre peuple à l'époque du matérialisme et du rationalisme, est une conséquence du piétisme. Sans lui, la vie de notre peuple [1] serait aujourd'hui encore plus triste. Or le calvinisme a été la racine du piétisme.... Le piétisme fit pénétrer l'activité des laïques dans l'Eglise allemande luthérienne, là, où auparavant toute prédication était réservée aux seuls théologiens.... Les bienfaits de la Mission intérieure, de la *Gemeinschaftbewegung,* remontent à l'influence calviniste [2]. » 2° Une réforme dans l'Eglise d'Orient. Kyrillos Lukaris, patriarche de Constantinople (né le 13 novembre 1572, à Candie en Crète, et mort en 1638), après avoir senti sa foi vivifiée par le calvinisme, apporta ses idées de Réforme dans l'Eglise grecque. Il exerça une influence souveraine, au dix-septième siècle, sur toute l'Eglise d'Orient, bien que aujourd'hui son nom ne soit connu que des savants. Sa théologie et sa doctrine amenèrent une réformation de la chrétienté grecque. Et on peut dire que cette réformation chrétienne, de 1628, reposait sur un sol calviniste. Lukaris était en étroite relation avec les théologiens de Genève. Il essaya d'introduire dans l'Eglise grecque la doctrine de la Prédestination. En 1629 il publia sa confession de foi, et fit passer à travers toute l'Eglise grecque un courant de vie, courant dont la source était à Genève. Aujourd'hui encore, son influence n'a pas complètement disparue des Balkans [3].

Michelet avait déjà, dans son volume sur la Réformation, un paragraphe, le dernier, intitulé : « L'Europe sauvée par Genève. » — Calvin sauva le luthéranisme, le protestantisme et aussi l'Europe.

5. Un article de Tröltsch.

On sait que ce chef brillant de la nouvelle école historico-religieuse, est, en même temps le défenseur de la thèse célèbre d'après laquelle la Réformation fait partie non pas des temps modernes, mais du moyen âge. A-t-il voulu corriger, atténuer sa thèse de 1906? En tout cas, voici ce qu'il a écrit en 1909 [4].

Pourquoi le calvinisme s'est-il étendu sur la Hollande, l'Ecosse, l'Angleterre, les Etats-Unis, tandis que le luthéranisme est resté confiné dans les états allemands et scandinaves? Celui-ci était fortement représenté au début en Hollande et en Angleterre; il a été remplacé par le calvinisme. Pourquoi cette situation mondiale du calvinisme ? — La raison doit être trouvée dans ses idées.

« En fait, il possédait dans ses idées la possibilité de s'adapter (*einzugehen*) aux grandes évolutions politiques et économiques du monde occidental, de s'approprier (*anzueignen*) les principes démocratiques de politique moderne, de sociologie moderne. Et c'est là que gît sa différence essentielle d'avec le luthéranisme, avec son sens gouvernemental anti-démocratique, absolutiste, avec son principe de non-résistance et d'obéissance, avec sa tradition conservatrice en économie politique et la glorification du système donné de la division des classes. »

Mais d'où est venue au calvinisme cette possibilité ? Du sol qui nourrissait les nations calvinistes ? L'histoire n'est-elle que l'histoire de l'économie politique ? Non !

1. Voir A. Schindler, *Die Ursachen der Schwäche und die Quelle der Kraft der evangelischen Kirche,* 1904.

2. Brepohl, p. 27.

3. Brepohl, p. 28, 29. L'instrument de la conversion de Lukaris au protestantisme fut le pasteur Antoine Léger, calviniste, envoyé à Constantinople par la Compagnie des pasteurs de Genève. A. Léger fit traduire la Bible dans la langue du peuple, provoqua l'érection d'écoles.... La confession de foi de Lukaris eut 19 éditions ou traductions. « Elle est tellement d'accord, dit Hugo Grotius, avec les principes de Calvin qu'on la croirait tirée de son *Institution chrétienne.* » Et c'est vrai, sinon des mots, au moins des idées. *Realencyclopædie,* 3me édit.

4. Ernst Tröltsch, « Calvinismus und Luthertum, » dans *Die chrisliche Welt* (N° 28 et 29). — On retrouve les mêmes idées, plus développées, dans l'autre article du même auteur « Calvin and Calvinism » dans *The Hibbert Journal,* octobre 1909.

« Le calvinisme a ouvert des voies nouvelles dans l'histoire de la morale chrétienne. » Et sa constitution, son tempérament sont le produit de deux facteurs : ses idées religieuses et morales, d'un côté ; la situation et le caractères des peuples qui l'ont adopté, de l'autre.

Tandis que le luthéranisme, depuis la guerre des paysans, se tenait à l'écart du mouvement politique et social, et restait confiné dans ses idées bibliques et religieuses, le calvinisme se mêlait à ce mouvement politique et social. Deux faits :

Genève est une petite république, en lutte pour sa liberté, entre l'Italie et la France. Dans cette crise, Calvin fut son chef. — Et Calvin, avec tous ses talents, toutes ses qualités, apportait des idées qui, « religieuses de nature, dans ce milieu et en face de cette tâche, prirent la direction que nous venons de caractériser. »

La première était : la prédestination, « centre (*Angelpunkt*) de son système dogmatique, le seul vrai système que la Réformation a enfanté. » Sans doute, Luther, après saint Paul, avait enseigné cette doctrine. « Mais Calvin a été plus qu'un disciple et un épigone de Luther. Derrière sa doctrine de la prédestination se cachait et, au-dessus, se montrait son idée de Dieu, particulière à sa piété personnelle.... » Ce que Calvin cherche et formule dans le dogme de la prédestination, c'est « l'absolue souveraineté de la volonté de Dieu. »

Ici, Tröltsch retombe dans l'erreur signalée, et fait de Calvin un disciple de Duns Scot. « Il n'y a que des raisons et des normes, tirant de Dieu leur valeur : il n'y en a point qui aient de la valeur pour lui et lui soient supérieures. Dans son caprice, complètement libre (*in voller freier Willkühr*), il se donne à lui-même sa loi, et cette loi est la loi de sa glorification dans la reconnaissance des élus sans mérite, et dans la souffrance des réprouvés, selon leur mérite. »

De cette doctrine, Tröltsch déduit les conséquences suivantes : « Ce qui est décisif, ce n'est pas la doctrine pure, c'est la volonté de Dieu. »

Ensuite, ce qui est affirmé, c'est un individualisme fondamental, de la nature la plus intime et la plus incompressible.

Enfin, dans cette conception de la prédestination germe le caractère même de la religion, la religion qui sort de la volonté et de l'acte de Dieu, qui produit volonté et acte, qui est connue comme vraie dans la volonté et l'acte. « L'essence de Dieu est volonté ; le caractère de la religion est volonté. »

Avec cette idée de la prédestination, Calvin apportait à Genève l'idée de la communauté sainte. Autonomie de la communauté, participation à l'élection des représentants, gouvernement par des pasteurs et des laïques égaux, etc., tels sont les principes fondamentaux, non seulement du droit calviniste, mais de sa morale et de sa dogmatique. Ces idées sont fort éloignées de celles de la morale et de la dogmatique luthériennes.

En appliquant ces idées, Calvin fit de Genève l'Etat de Dieu. — « Ainsi l'idée de la communauté chrétienne reçut les missions (*Aufgaben*) politiques, sociales et économiques de la République. Il y eut entre l'Eglise et l'Etat communication, fusion de devoirs : la morale chrétienne se charge de l'idéal politique et social, et l'éclaire. »

L'individualisme de la communauté devient l'individualisme de l'Etat, en un sens autocratique et cependant individualiste, etc.

« Ainsi Calvin, seulement par son activité pastorale, par ses instructions à une autorité qui s'y prêtait, a créé l'état spirituel modèle de Genève. Il est encore près de l'idée du moyen âge, par l'union de l'Etat et de l'Eglise, par sa contrainte chrétienne, par son caractère aristocratique et patriarcal. Mais, dans les Etats non-calvinistes ou de confession mixte, le calvinisme a développé tous les traits énumérés plus haut : liberté et indépendance de l'Eglise, liberté et démocratie dans

l'Etat, libération de l'élément politique, reconnaissance du droit de guerre et de résistance en cas de nécessité, encouragement au travail dans toutes les vocations modernes, emploi du profit pour le bien général, influences spirituelles et agitatrices sur la vie commune, tous les traits d'un socialisme chrétien. Et c'est là une énorme différence d'avec le luthéranisme. Chez nous, l'Eglise reste pendue au tablier de l'Etat, se tient partout sur la défensive, fortifie le sens de l'ordre et la soumission, de telle sorte que, chez nous, les conservateurs seuls ont du goût pour les choses religieuses et ecclésiastiques, car ce sont eux qui en ont le profit.... Malgré la terrible dureté avec laquelle Calvin fit triompher la loi de Christ à Genève, on ne saurait nier que le calvinisme, précisément à cause de cette fermeté (*Geschlossenheit*) et de cette dureté, a sauvé le protestantisme dans les grandes crises mondiales, et qu'il a devant lui un progrès plus vivant, une union plus étroite que le luthéranisme, avec le développement politique et social des peuples dirigeants. »

6. La question finale.

Personne ne conteste que les organisations ecclésiastiques et les organisations politiques ne soient en étroits rapports avec les convictions religieuses des membres de chaque société humaine. Personne ne conteste que les idées religieuses, les idées morales, les idées sociales ne soient en rapport intime entre elles.

Le professeur Stevenson dit : « Le Réveil évangélique en Angleterre a été suivi par l'abolition du commerce des esclaves. Le grand Réveil dans la Nouvelle-Angleterre, en produisant une conscience de vie spirituelle commune, en rapprochant les colonies dans une unité nationale et religieuse, prépara la voie à la guerre de la Révolution. N'est-ce pas ce que de Tocqueville dit : « A côté de chaque religion, on trouve une opinion politique, unie à elle par affinité ? » Naturellement, la Réformation fut une révolution politique. Elle marque la fin de l'histoire du moyen âge et le commencement de la vie moderne [1]. » — Le professeur Stahr dit : « Calvin a été plutôt un théologien qu'un philosophe, et les diverses conséquences qui ont découlé de son enseignement dans la vie sociale et politique ont leur origine d'abord dans ses vues théologiques [2]. »

Et tout le monde sait ce qu'il faut penser de la puissance de systématisation, d'enchainement logique que Calvin a déployée dans sa pensée et dans sa vie. Nous arrivons ainsi à la dernière question, — qui peut servir de conclusion, — comment se fait-il que cette doctrine, célébrée par tant d'éloges dithyrambiques, soit aux yeux de la majorité des auteurs, même de ceux qui si sincèrement se laissent aller à ces dithyrambes, une doctrine fausse ?

Un article de M. le professeur Montet, de Genève, pose très bien cette question. — Le calvinisme fut une grande force morale. Cette force morale venait de ses doctrines. Ces doctrines sont fausses : « Le dogme de la souveraineté de Dieu, dans le domaine de l'absolu, a comme corollaire le principe de la souveraineté de l'homme dans le relatif, c'est-à-dire que ce dogme, qui implique l'absoluité de la loi morale, décrétée par Dieu, se traduit pratiquement en une souveraineté de la volonté humaine, comme force de contrôle dans la société. Là doit être cherchée l'explication de la force morale de Calvin. » — « Nous savons quel pouvoir moral résulte d'un corps solide de doctrines.... Le système de théologie calviniste, pour celui qui l'accepte et est convaincu de sa vérité, est un levier de premier ordre. » — « Le secret de sa force morale git dans l'*idée* dominante de toute sa théologie, le principe de la souveraineté de Dieu. » — « Le dogme qui, pour Calvin, donne la formule adéquate de la souveraineté de Dieu est celui de la

1. Rev. J. Ross Stevenson : « Calvin's Influence on civic and social Life, » dans *The Auburn Seminary Record*, juillet 1909, p. 170. — 2. John S. Stahr : « The Ethics of Calvinism, » dans *The Reformed Church Review*, avril 1909, p. 220.

prédestination. » — Et le dernier mot : « Nous nous sentons complètement émancipés du joug dogmatique, disciplinaire et politique de Calvin [1]. »

Le professeur Wernle, qui a écrit des études très nombreuses, et pas les moins sympathiques à Calvin, s'écrie : « Dieu nous préserve surtout de toute orthodoxie selon les Réformateurs (*vor aller reformatorischen Orthodoxie*). » — « Plus pieux serait-il, même à l'ancien point de vue, de considérer la ruine progressive, la dissolution de la culture autoritaire de la Réformation, en fait de doctrine et de vie, comme le chemin que Dieu a choisi, et par lequel il veut conduire ses enfants à la crainte libre et la libre obéissance [2]. » — M. Viénot dit : « La conscience moderne est née surtout de la dissolution lente, mais réelle et continue, de toutes les anciennes autorités extérieures, absolues, surnaturelles. » — « Calvin, malgré son génie et sa partielle libération, ne s'était pas dégagé des vues autoritaires, dogmatiques, disciplinaires du moyen âge, et tout ce qu'on peut lui reprocher vient de là. » — « La conscience protestante moderne, en rupture avec tout ce qui est ou rappelle le moyen âge, a donc pris congé de la dogmatique autoritaire et de la discipline de Calvin. » — La conclusion, cependant, est : « Ce qui fait que Calvin n'est pas périmé pour nous, c'est sa foi, son expérience religieuse.... Et pour aller plus avant, je dirai : il n'y pas de rupture entre la piété de Calvin et la nôtre [3]. »

Hélas ! ne serait-il pas facile de montrer qu'il y a peut-être plus de différence encore entre notre piété qu'entre notre doctrine et celle de Calvin ?

Un professeur américain, Singmaster, formule la réflexion qui a été sur toutes les lèvres, au milieu de ces discours et de ces études du Jubilé : « Il est curieux de noter que, en dépit du ton apologétique de ces divers articles sur Calvin et même de l'absolue répudiation du calvinisme, les auteurs s'écrient presque unanimement : « Mais voyez quels hommes le calvinisme a formés ! » Cela semble passablement étrange. Il est incompréhensible qu'une conception fausse doive faire les hommes grands, sauf en cas de cet héroïsme que l'erreur a quelquefois inspiré [4]. »

Au fond, on semble aboutir à ce qu'un auteur appelle l'ironie de l'histoire : « Tout le monde moderne a une immense dette spirituelle, religieuse et sociale, envers Calvin. Et cependant, par l'ironie de l'histoire (*by the irony of history*), sa plus originale contribution à la pensée religieuse et à la vie du monde est dépréciée par plusieurs, qui élèvent le plus haut sa théologie, c'est-à-dire la partie la plus vulnérable et la moins originale dans l'œuvre de Calvin [5]. » Et cet auteur même est un exemple de cette ironie !

Il reste que Calvin a été le grand penseur systématique de la Réformation ; que, dans aucun système, la pratique n'a été aussi étroitement, aussi intimement unie à la théorie. C'est l'opinion unanime qu'exprime le Rev. Minton quand il dit : « Nous croyons que sa pensée théologique a prédéterminé ses vues sur le gouvernement civil aussi bien qu'ecclésiastique [6]. »

Dès lors, c'est le comble de l'irraison, de vouloir séparer la vie calviniste de la pensée calviniste. Il faut donc : ou bien renoncer à la vie (religieuse, morale et sociale) du calvinisme ; ou bien arriver à comprendre comment cette vie (religieuse, morale et sociale) a été produite par une pensée, dont les formules pouvaient être plus ou moins heureuses, et peuvent être plus ou moins modifiées, mais par une pensée vraie et juste pour nous, comme elle l'était il y a quatre cents ans. — Et c'est à cet effort de notre intelligence que le présent volume voudrait aider.

1. Professeur Edouard Montet : « Calvin considered as a moral force, » dans *The Homiletic Review*, juillet 1909, p. 8, 9. — 2. Wernle (in St. Gallen), p. 57, 56. — 3. Viénot, 32, 35, 42, 43. — 4. Professeur A. Singmaster : « Luther and Calvin », dans *The Lutheran Quartely*, octobre 1909, p. 567.

5. Rev. Theo. F. Herman, *Calvin's Doctrine of Predestination*, dans *The Ref. Church Review*, 1909, p. 202, 203.

6. Rev. Henry Collin Minton, *Calvin, the Theologian*, dans *Calvin Memorial Addresses*, at Savannah, p. 55.

BIBLIOGRAPHIE DU JUBILÉ

N.B. Sans avoir aucunement la prétention de donner une bibliographie complète des publications parues à l'occasion du Jubilé, nous indiquons les publications *que nous avons entre les mains* et que, pour des raisons diverses, **nous n'avons pas mentionnées** dans notre Appendice. — La plupart de ces publications nous ont été envoyées par leurs auteurs. Les publications américaines nous sont parvenues surtout par l'entremise de M. le professeur Warfield. Nous remercions sincèrement tout le monde.

Paul Bernard, *La Conversion de Calvin*, dans les *Etudes, revue fondée en 1856 par des Pères de la Compagnie de Jésus*. 5 juillet 1909, p. 5.

Eugène Choisy, *L'Etat chrétien calviniste*. Genève au XVIme siècle. Leçon faite à l'Université de Genève pour l'ouverture du Cours d'Histoire ecclésiastique. Genève, 1909.

Francis de Crue, *L'action publique de Calvin hors de Genève d'après sa correspondance*. Genève, 1909.

A. de Daehne de Varick, *Diplomatie calviniste*, discours prononcé à Saint-Gervais, Genève, à l'occasion des fêtes du monument de la Réformation. Genève, 1909.

H. Denkinger, *Jean Calvin*, 1509-1564. 1909.

E. Doumergue, *Iconographie calvinienne* (suivie du catalogue des portraits de Calvin par le Dr Maillart-Gosse et de l'inventaire des médailles concernant Calvin, par Eug. Demole), avec 76 gravures dans le texte et 26 planches en phototypie. Lausanne, 1909.

E. Doumergue, *La Maison de Calvin*, ouvrage orné de 20 phototypies et de deux portraits de Calvin. Genève, 1909.

E. Doumergue, *Calvin, le prédicateur de Genève*. Conférence faite le 2 juillet 1909, dans la cathédrale de Saint-Pierre, pour inaugurer les fêtes du Jubilé de l'Eglise de Genève et du 400me anniversaire de la naissance de Calvin. Genève.

Guillaume Fatio, *La promenade des Bastions et le Monument de la Réformation* (Extrait de *Nos Anciens*).

Paul Frédéricq, professeur à l'Université de Gand, *L'influence du Calvinisme sur les libertés modernes*. Bruxelles 1909.

Paul de Félice, *Jean Calvin*, l'homme ; quelques accusations, Bolsec, Servet. Deux conférences (Extrait du *Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme belge*, 1908). 1909.

A. Matthey-Jeantet, *L'écriture de Calvin*. 1909.

J. Pannier, *Une visite à la ville natale de Calvin, Noyon*. 1909.

J. Pannier, *Calvin écrivain*, sa place et son rôle dans la formation de la langue française, 1909.

J. Pannier, *L'enfance et la jeunesse de Calvin*. 1909.

J. Viénot, W. Monod et J. E. Roberty, *Jean Calvin*, allocutions prononcées à l'Oratoire du Louvre, le 27 juin 1909 (Extrait de la *Revue Chrétienne*, 1909).

N. Weiss, *A propos du quatrième centenaire de la naissance de Calvin*. Le monument, les commémorations et publications) (Extrait du *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*. Mai-juin 1909.)

H. Van Muyden, *Jubilé de 1909 Jean Calvin*. Douze estampes de H. Van Muyden. Texte de H. Denkinger. Edité par la Compagnie des pasteurs de Genève.

Bulletin de l'Eglise réformée de Nice. Décembre 1909.

Compagnie (La) des pasteurs de Genève, *Œuvres choisies de Jean Calvin*, 1909 : Préface du Livre des Psaumes, Épitre au roi de France, Traité de la Sainte-Cène, Traité des Reliques, Préface de la liturgie et du Psautier, Préface du Nouveau Testament, Avertissement contre l'astrologie judiciaire, Quatre sermons, Exposition du Psaume LXXXVII, L'ordre du Collège de Genève, Lettres françaises de Calvin.

[illegible] du quatrième centenaire de Jean Calvin, dans la grande salle des Fêtes du Trocadéro, à Paris, le 1er novembre 1909. E. Doumergue, *Le Français* [illegible]. Gaston Deschamps, *Calvin et la langue française ;* Roberty, *La Réforme et les droits de l'homme ;* De Witt-Guizot, *Calvin et la jeunesse.*

Foi et Vie, 16 octobre 1909. IVme Centenaire de Calvin ; Abel Lefranc, *Calvin à Noyon*, p. 605 ; Gabriel Monod, *Luther, Calvin et Ignace de Loyola*, p. 612 ; *Portraits à la plume*, par Michelet, Renan, Lanson, Brunot, Faguet, p. 614 ; P. de Félice, *Le grand fantôme noir*, p. 623 ; Jean Palès, *Calvin intime ;* Eug. Choisy, *L'Etat chrétien calviniste*, p. 633 ; E. Doumergue, *Deux grandes doctrines de Calvin ;* Victor Monod, *La prédestination calviniste*, p. 643 ; N. Weiss, *Servet et Calvin*, p. 647 ; Th. de Bèze, *La mort de Calvin*, p. 654 ; Ch. Gide, *A propos d'un Jubilé à Genève*, p. 655 ; Calvin d'après Calvin, p. 658 ; Henri Chatelain, *Le style de Calvin*, p. 663, et trente-cinq illustrations.

Les Jubilés de Genève en 1909. Edition Atar.

Jubilé du Collège de Genève. Album-souvenir de la journée du 3 juillet. Edition Atar.

Société d'histoire vaudoise, *Jean Calvin*, réformateur de Genève et bienfaiteur des Vaudois, publié par la Société d'histoire vaudoise pour les enfants des Vallées. 1909.

Voix (La) de la montagne. Numéro du 1er juillet 1909.

* * *

Repetent W. Buder, in Tübingen, *Calvins Beziehungen zu Tübingen* (Sonderabdruck « Tübinger Blätter » XI, p. 11).

Georg Bayer, Pfarrer, *Johann Calvin.* Sein Leben und Wirken, dem evangelischen Volke frei nach den Quellen. 1909.

Dekan D. A. Baur-Weinsberg, *Johann Calvin* (Religionsgeschichtliche Volksbücher, IV Reihe, 9 Heft). 1909.

Hermann Dalton, *Johannes Calvin*, Festrede. Berlin, [illegible]

H. Diener-Wyss, *Calvin ein aktengetreues Lebensbild* Zürich, 1909.

Dr. Hermann Escher, *Eine Karikatur auf Calvin* (Separat-Abdruck aus *Zwingliana*, No. 2). 1909.

E. Kochs, *Johann Calvin*, ein auserwählter Rüstzeug Gottes. 1909.

Lic. Gustav Lasch-Strassburg, *Calvin und die Kunst* (Sonderabdruck aus dem *Christlichen Kunstblatt.* Heft 5). 1909.

Friederich Oehninger, *Johannes Calvin*, Licht aus Finsternis. Emmishofen, 1909.

Wilhelm Schlatter, Pfarrer, theologischer Lehrer an der Predigerschule in Basel, *Johannes Calvin.* Ein Bild seines Lebens für das christliche Volk dargestellt. Basel, 1909.

Prof. Th. Schneider, Oberlehrer am Städt. Realgymnasium in Wiesbaden, *Calvin und Wir :* Was wir von Calvin lernen können, und was wir nicht von ihm lernen sollen ; Calvin und päpstliche Inquisition in Vienne. Eine Enthüllungsgeschichte. Wiesbaden, 1909.

W. Stark, *Calvin, ein Lebensbild.* 1909.

Eduard Stricker, *Calvins liturgische Bedeutung*, dans la *Monatschrift für Gottesdienst und Kirchliche Kunst*, juillet 1909, p. 213.

Wilhelm Conrad, Pfarrer in Gummersbach, *Calvin. Ein Volksabend.*

Prof. P. Wernle, *Calvin und Basel* bis zum Tode des Myconius 1535-1552. Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel, 1909.

Calvinstudien Festschrift zum 400 Geburststage Johann Calvins, hggb. von der reformierten Gemeinde Elberfeld, 1909. Johannes Neuenhaus, *Calvin als Humanist*, p. 1 ; W. Kolfhaus, *Der Verkehr Calvins mit Bullinger*, p. 27 ; Dr. Walter Hollweg, *Calvins Beziehungen in den Rheinlanden*, p. 125 ; Lic. H. Strathmann, *Die Entstehung der Lehre Calvins von der Busse*, p. 187 ; Cand. th. Th. Werdermann, *Calvins Lehre von der Kirche in ihrer geschichtlichen Entwickelung*, p. 246 ; Lic. J. Bohatec, *Calvins Vorsehungslehre*, p. 339. Leipzig, 1909.

Universitas Turicensis Academiæ Genevensi 1549-1909. D. Gustav von Schulthess-Rechberg, Professor der Theologie an der Universität Zürich, *Der Kardinal Jacopo Sadoleto* ; Arnold Rüegg, Privatdozent der Theologie an der Universität Zürich, *Die Beziehungen Calvins zu Heinrich Bullinger* und der von ihm geleiteten zürcherischen Kirche.

Wartburg. Die 25 juin 1909, N° 26. *Calvin-Nummer*. Dr Karl Kautzsch, *Johann Calvin, ein Streiter für die Gottes Ehre*, p. 253. — Walter Friedensburg, *Der Calvinismus als politisches Princip in seinen geschichtlichen Wirkungen*, p. 256. — Dr Carl Fey, *Calvin im römischen Gericht*, p. 260.

* * *

Thomas Balch *Calvinism and American Independence* (réimpression de *The presbyterian Quarterly Review*, 1876). Philadelphia, 1909.

H. Beveridge, *The Life of John Calvin* carefully written by Theodore Beza, translated by Henry Beveridge. 1909.

Rev. Charles E. Edwards, *Scripture Texts with Expositions and Sentence-prayers from Calvin's Commentaries on the Minor Prophets* (avec Introduction, p. 1-10). Philadelphia.

Ephraim Emerton, *Calvin and Servetus*, dans *The Harvard Theological Review*. Avril 1909, p. 179.

Emile Doumergue. ***Music in the Work of Calvin***, dans *The Princeton Theological Review*. Octobre 1909, p. 529.

William W. Fenn, *The Marrow of Calvin's Theology*, dans *The Harvard Theological Review*. Juillet 1909, p. 323.

Herbert D. Foster, *Calvin's Programme for a puritan State in Geneva*, dans *The Harvard Theological Review*. Octobre 1908, p. 391.

J. I. Good and Geo. W. Richards, *Life Pictures of John Calvin*, for Young and Old. Philadelphia, 1909.

John Macleod, professor in Free Church College, Edimburgh, *Calvin's Idea of the Church in its Bearing on our History*. Paper read before the General Assembly, 22 May 1909.

Rev. Henry C. Minton, *John Calvin, Lawyer*, dans *The North American Review*. Août 1909, p. 212.

Rev. Thomas Smyth, *Calvin defended*, a Memoir of the Life, Character and Principles of John Calvin. New edition. Philadelphia, 1909.

Rev. Philip Vollmer, Professor in the Central Theological Seminary of the Reformed Church, Dayton, Ohio, *John Calvin* Theologian, Preacher, Educator, Statesman, with contributions from Rev. J. I. Good, and Rev. Wm. H. Roberts. 1909.

Rev. Ethelberg Warfield, President of Lafayette College, *Calvin* Scholar and Theologian, Reformer and Statesman, Calvinismus to-day. Philadelphia, 1909.

John de Witt, *John Calvin, The Man*, dans *The Princeton Theological Review*. Juillet 1909, p. 369.

Calvin and the Reformation, Four Studies by Emile Doumergue, *Calvin: Epigone or Creator*, p. 1; Aug. Lang, *The Reformation and natural Law*, p. 56; Herman Bavinck, *Calvin and common Grace*, p. 98; B. Warfield, *Calvin's Doctrine of the Knowledge of God*, p. 130, New-Jork.

Calvin Memorial Addresses at Savannah, May 1909. Rev. Richard C. Reed, *Calvin's Contribution to the Reformation*, p. 15; Rev. Henry Collin Minton, *Calvin the Theologian*, p. 37; Rev. Thomas Cary Johnson, *Calvin's Contributions to Church Polity*, p. 57; Rev. James Orr, *Calvin's Attitude towards and Exegesis of the Scriptures*, p. 89; Rev. R. A. Webb, *Calvin's Doctrine of Infant Salvation*, p. 107; Rev. S. L. Morris, *The Relation of Calvin and Calvinism to Missions*, p. 127; George H. Denny, *Calvin's Influence on educational Progress*, p. 147; Frank T. Glasgow, *Calvin's Influence upon the political Development of the World*, p. 175; Rev. Samuel A. King, *How far has original Calvinism been modified by Time*, p. 195; B. Warfield, *Present day Attitude to Calvinism*, p. 223; A. M. Fraser, *How may the principles of Calvinism be rendered most effective under modern Condition*, p. 241; Charles Merle d'Aubigné, *John Calvin, The Man and the Times*, p. 261, Richmond.

Century (The) illustrated monthly Magazine. Juillet 1909. Marya Hornor Lansdale, *The human Side of Calvin*, p. 454; Rev. Francis Brown, professor of Union Theological Seminary, New-York, *Calvin as a Theologian*, p. 465. New-Jork.

Interior (The), Calvin Number, april 22, 1909: H. P. Ford, *John Calvin*, an outline Biography, p. 512; Williston Walker, *Calvin and civil Liberty*, p. 513; Wm. H. Roberts, *Calvin in human Relations*, p. 515; W. Rogers Richards, *Traits of Calvin's Personality*, p. 517; G. William Knox, *The Intellect of Calvin*, p. 518; Leigh Younge, *A Day in the City of Calvin*, p. 520.

Journal of the Presbyterian historical Society, mars, juin, septembre, décembre. Louis F. Benson, *John Calvin and the Psalmody of the Reformed Churches*, p. 1, 55, 107; Marcus A. Brownson, *The Calvin Celebration in Geneva and Calvin's City as it is to-day*. Personal impressions, p. 164; James I. Good, *Calvin and the New World*, p. 179.

Original (The) Secession Magazine. Juillet-août 1909. Rev. P. Mc. Vicar, *Life, Character and Work of Calvin in Geneva*, p. 291; Rev. G. Anderson, *Calvinism. Its leading Doctrines and practical Influences*, p. 297; Prof.

Spence, *Calvin as an Interpreter of Scriptures*, p. 303; Rev. R. R. Hobard, *Our Debt to Calvin*, p. 313.

Reformed (The) Church Review, avr. 1909. Rev H. M. J Klein. *John Calvin, the Man*, p. 145; Prof. Irwin Hoch de Long. *Calvin as an Interpreter of the Bible*, p. 165; Rev. Theo. F. Herman, *Calvin's Doctrine of Predestination*, p. 183; Rev. A. S. Weber, *The Doctrine of the Lord's Supper in Calvin's System of Thought*, p. 209; John S. Stahr, *The Ethics of Calvinism*, p. 229; John C. Bowman, *Calvin as a Preacher*, p. 245; Prof. A. V. Hiester, *Calvin and Civil Liberty*, p. 262; Prof. George W. Richards, *Calvinism in the Reformed Churches of Germany*, p. 316; Rev. Victor William Dippel, *Illustrative Anecdotes from the Life of Calvin*, p. 346. Lancaster.

Review (The) and Expositor, a baptist theological Quarterly, octobre 1909. Prof. George Boardman Eager, *Calvin as a civic and social Influence*, p. 550; Prof. A. N. Newman, *The Calvinism of Calvin*, p. 562; Prof. A. T. Robertson, *Calvin as an Interpreter*, p. 577. Louisville, Kentucky.

Union (The) Seminary Magazine, décembre 1909, janvier 1910. Walter L. Lingle, *The Burning of Servetus*, p. 96; Thomas Cary Johnson. *John Calvin. Who was he? Of what Sort was he? What did he do for the World?* p. 108. Richmond.

* * *

Dr H. Bavinck, *Johannes Calvijn*. Eene lezing ter gelegenheid van den vierhondersten gedenkdag zijner geboorte, 10 juli 1509. 1909.

* * *

Nous ne mentionnons pas toutes les publications hongroises que nous avons reçues: *Kálvin Jubileumi Emlékkönyv;* — Balogh Ferencz, *Kalvin a torténelemben;* — Bartok György, *Kalvin Mint Nevelo;* etc.

Le pasteur hongrois Stefan, de Bihardioszeg, vien de publier en allemand: *Einfluss der calvinischen Grundsätze auf das Kirchen- und Staatswesen in Ungarn. Zu Calvins 400. Geburtsjahre.* Tubingen, 1910.



TABLE DES MATIÈRES



La pensée religieuse de Calvin.



LIVRE SECOND

Dieu.

LIVRE TROISIÈME

Le pécheur.

LIVRE QUATRIÈME

La Loi.

LIVRE CINQUIÈME

Le Médiateur.

LIVRE SIXIÈME

La Vie chrétienne.

LIVRE SEPTIÈME

La Prédestination.

APPENDICE






BX
9418
D687
1899
v.4
c.1
ROBA

